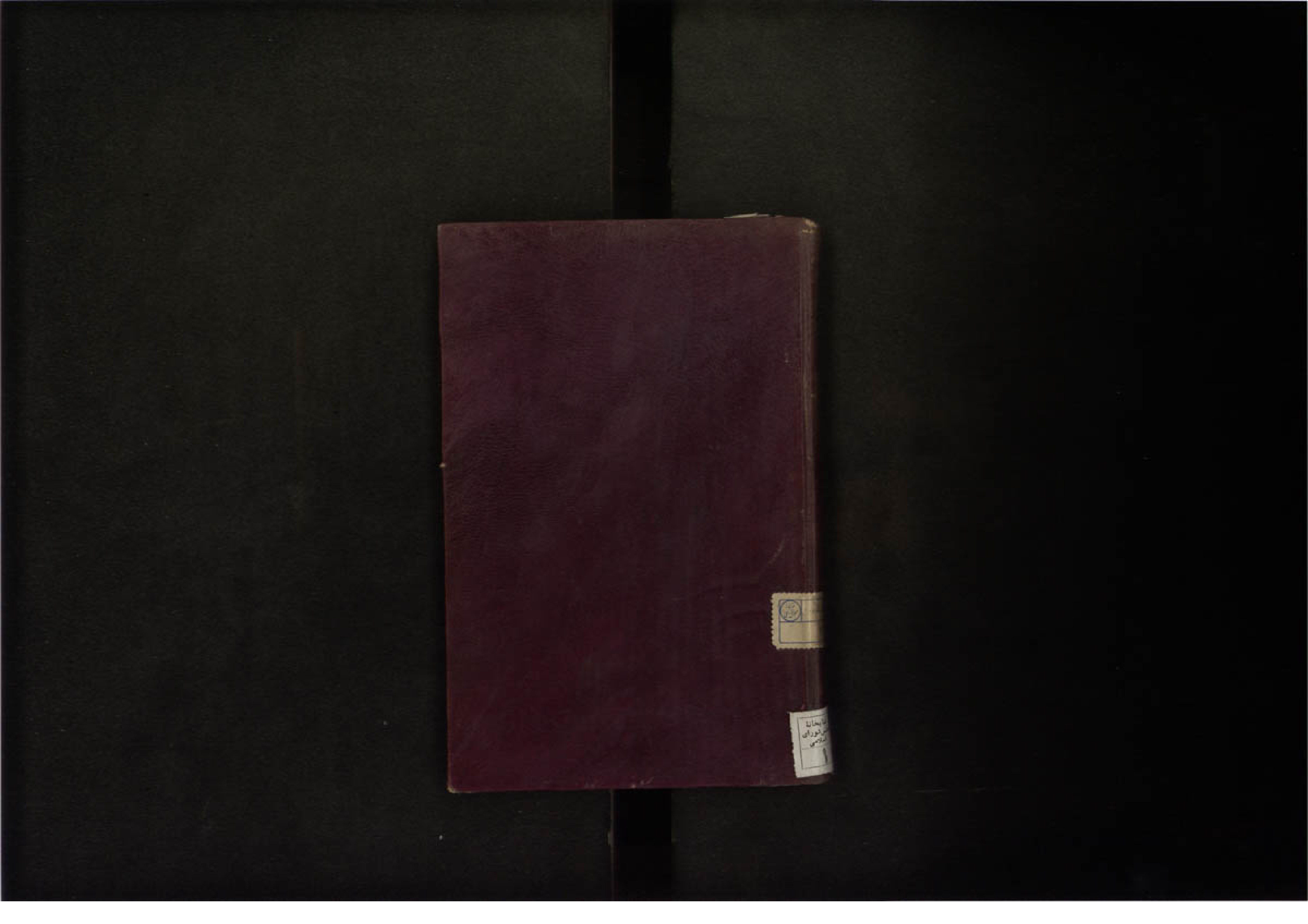
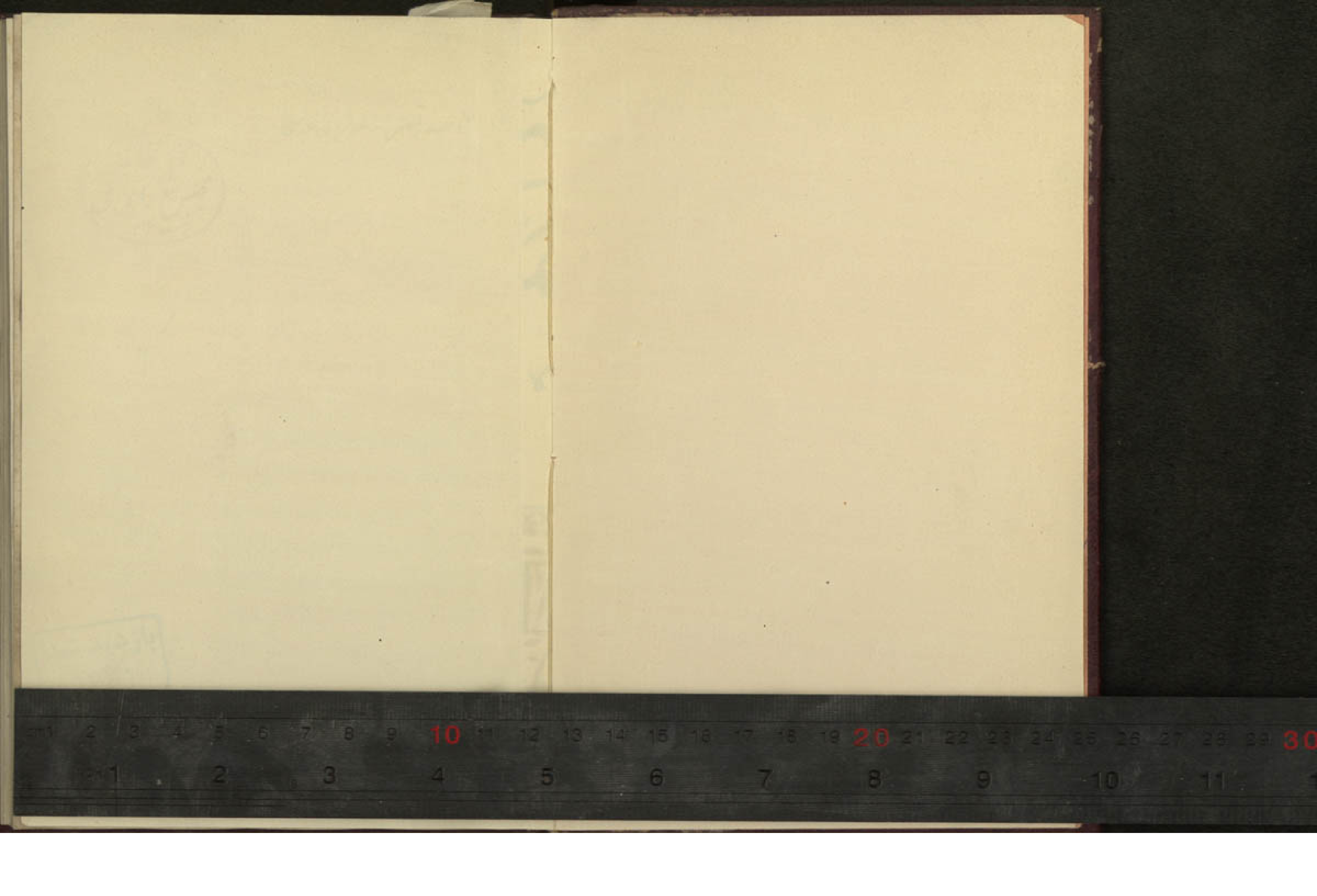




۱) کتاب جمع بین الرایین من تصنیفات ابونصر الفارابی.

۲) کتاب النفس ارسطو بزبان فارسی.

كتاب الجمع بين رأيي افلاطون وارسطو

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لواهب العقل ومبدعه ومصور الكل ومخترعه كفاء احسانه
القديم وافضاله والصلوة على سيد الانبياء محمد وآله مقالة ابي
نصر الفارابي في الجمع بين رايي افلاطون وارسطو اني لما
رايت اكثر اهل زماننا قد خاضوا وتنازعوا في حدوث العالم
وقدمه وادعوا ان بين الحكيمين المتقدمين المبرزين اختلافا
في اثبات المبدع الاول وفي وجود الاسباب منه وفي امر النفس
والعقل وفي المجازات على الافعال خيرها وشرها وفي كثير من
الامور المدنية والخلقية والمنطقية اردت في مقالتي هذه ان
اشرع في الجمع بين رايهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما
ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك والارتياب
عن قلوب الناظرين في كتبهما وبين مواضع الظنون ومداخل
الشكوك في مقالاتهما لان ذلك من اهم ما يقصد بيانه وانفع
ما يراد شرحه وايضاحه اذ الفلسفة حدها وماهيتها انها العلم بالموجو

بما هي

بما هي موجودة وكان هذان الحكيمان هما منشآن لاوائلها واصولها
ومتممان لاواخرها وفروعها وعليهما المعول في قليلها وكثيرها
واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها وما يصدر عنهما في كل فن انما هو
الاصل المعتمد عليه لخلوه عن الشوائب والكدر بذلك نطقت
الالسن وشهدت العقول ان لم يكن من الكافة فمن الاكثرين
من ذوي الالباب الناصعة والعقول الصافية ولما كان
القول والاعتقاد صادقا متى كان للموجود المعبر عنه مطابقا ثم
كان بين قولي هذين الحكيمين في كثير من انواع الفلسفة خلاف
لم يخل الامر فيه من احدى ثلث خلال اما ان يكون هذا الحد
المبني عن ماهية الفلسفة غير صحيح او يكون راي الجميع او الاكثرين
واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفا ومدخولا واما ان
يكون معرفة الظانين فيهما ان بينهما خلافا في هذه الاصول تقصير
والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك تبين من استقراء
جزئيات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات الاشياء
وموادها لا تخلو من ان تكون اما الهية او طبيعية واما منطقية واما
رياضية او سياسية وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه

الناصعة الخالصة

والمخرجة لها حتى انه لا يوجد شيء من موجودات العالم الا وللفلسفة
فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية وطريق
القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه وهو الذي يؤثره الحكيم افلاطون فان
المقسم يروم ان لا يشذ عنه موجود من الموجودات ولو لم يسلكها
افلاطون لما كان الحكيم ارسطاطاليس يتصدى لسلكها غير انه
وجد افلاطون قد احكمها وبينها واتقنها واوضحها اغتنم ارسطاطاليس
احتمال الكد واعمال الجهد في انشاء طريق القياس وشرع في بيانه
وتهذيبه ليستعمل البرهان والقياس في جزء جزء مما يوجبه القسمة
ليكون كالتابع المتمم والمساعد الناصح ومن تدرب في علم المنطق
واحكم علم الآداب ثم شرع في الطبيعيات والالهيات و
درس كتب هذين الحكيمين تبين له مصداق ما قوله حيث يجدهما
وقد قصدا لتدوين العلوم بموجودات العالم واجتهدا في ايضاح
احوالها على ما هي عليها من غير قصد منهما لاختراع واغراب وابداع
وزخرفة وتشوق بل لتوفية كل منها قسطه ونصيبه بحسب الوسع
والطاقة واذا كان ذلك كذلك فالحد الذي قيل في الفلسفة
انها العلم بالموجودات بما هي موجودة حد صحيح ينبئ عن ذات المحدود

شي دم

وما

ويدل على ماهيته فاما ان يكون راي الجميع والاكثرين واعتقادهم
في هذين الحكيمين انهما المنظوران والامامان والمبرزان في
هذه الصناعة سخيفا مدخولا فذلك بعيد عن قبول العقل اياه
واذعانه له اذ الوجود يشهد بضده لانا نعلم يقينا انه ليس شيء
من الحجج اقوى وانفع واحكم من شهادات المعارف المختلفة
بالشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة اذ العقل عند الجميع ولاجل
ان العقل ربما يخيل اليه الشيء بعد الشيء على خلاف ما هو عليه
من جهة تشابه العلامات المستدل بها على حال الشيء احتيج
الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فمهما اجتمعت فلا حجة اقوى ولا
يقين احكم من ذلك ثم لا يغرنك وجود اناس كثيرة على
آراء مدخولة فان جماعة المقلدين راي واحد المذعنين للامام
يوتهم فيما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل واحد والعقل الواحد ربما
يخطي في الشيء الواحد حسبما ذكرناه لا سيما اذا لم يتدبر الراي
الذي يعتقده مرارا او لم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة
فان حسن الظن بالشيء او الاهمال في البحث قد يعطي ويعمي و
يخيل فاما العقول المختلفة اذا اتفقت بعد تامل منها و

تدرب وبحث وتنقير ومعاندة وتبكيت وإثارة لأماكن المغا بلة
فلا شيء أصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه ونحن
نجد الألسنة مطلقة بتقديم هذين الحكيمين وفي التفلسف بهما
يضرب الأمثال وإليهما يساق الاعتبار وعندهما يتناهى الوصف
بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات العجيبة والغوص في
المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء إلى المحض والحقيقة وإذا كان
هذا هكذا فقد بقي أن يكون في معرفة الظانين بهما أن بينهما خلافا
في الأصول تقصير وينبغي أن يعلم أنه ما من ظن يخطئ أو سبب
يغلط إلا وله داع إليه وباعث عليه ونحن نبين في هذا الموضع
بعض الأسباب الداعية إلى الظن بأن بين الحكيمين خلافا في
الأصول ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأييهما علم أن ما هو مركوز في
الطباع بحيث لا يتخلع عنه ولا يمكن خلوها عنه والتبري منه في العلوم و
الآراء والاعتقادات وفي أسباب النواميس والشرائع و
كذلك في المعاشرات المدنية والمعاملات هو الحكم بالكل عند استقراء
الجزئيات أما في الطبيعيات فمثل حكمنا أن كل حجر يرسب في
الماء ولعل بعض الأحجار يطفو وأن كل نبات محترق بالنار

ولعل

٤

ولعل بعضها لا يحترق وأن جرم الكل متناه ولعله غير متناه
وفي الشرعيات مثل أن كل من شوهد فعل الخير منه على الأكثر الأحوال
فهو عدل صادق الشهادة في كثير من أشياء من غير أن يشاهد
جميع أحواله ولما كان أمر هذه القضية على ما وصفناه من استحكامه
واستيلائه على الطباع ثم وجد أفلاطون وأرسطو وبينهما في السير
والأفعال وكثير من الأقوال خلاف ظاهر فكيف يضبط الوهم معهما
عن أن يتوهم ويحكم بالخلاف الكلي بينهما مع سوق الوهم إلى القول و
الفعل جميعا لا يعين الاعتقاد ولا سيما حيث لا مراقبة ولا
احتشام ومع تمادي المدة ثم من أفعالهما المتباينة وسيرهما المختلفة
تخلي أفلاطون من أكثر الأسباب الدنيوية ورفضه لها وتحذيره في
كثير من أقاويله منها وإيثاره تجنبها وملابسة أرسطو لما كان يهجر
أفلاطون حتى استولى على كثير من الأملاك وتزوج وأولد وتوزر
للملك الإسكندر وحوى من الأسباب الدنيوية ما لا يخفى على
من اعتنى بدرس كتب أخبار المتقدمين وظاهر هذا الشأن
يوجب الظن بأن بين الاعتقادين خلافا في أمر الدارين وليس
الأمر كذلك في الحقيقة فإن أفلاطون هو الذي دون السياسات

وزهدها وبين السير العادلة والعشرة الانسية المدنية واباها
عن قضايايها واظهر التفرد والعارض لافعال من هجر العشرة المدنية
وترك فيها التعاون ومقالاته فيما ذكرناه مشهورة تتدارسها
الامم المختلفة من لدن زمانه الى عصرنا هذا غير انه لما راى امر
النفس وتقويمها اول ما يبتدى به الانسان حتى اذا احكم تعديلها
وتقويمها ارتقى منها الى تقويم غيره ثم لم يجد في نفسه من القوة ما
يمكنه الفراغ عما يهمه من امرها فنفى الاتيان باهم الواجبات عليه
حاذرا على انه متى فرغ من الاهم الاولى فتبل على الاقرب الاسهل
حسبما اوصى به في مقالاته في السياسات والاخلاق وان
ارسطاطاليس يرى سلك ما جرى عليه افلاطون في اقاويله ورسائله
السياسية ثم رجع الى امر نفسه خاصة احس منها بقوة ورحب
ذراع وسعة صدر وكمال الكنه معها تقويمها والتوفر للتعاون
والاستمتاع بكثير من الاسباب المدنية ومن تامل هذه الافعال
علم انه لم يكن بين الرايين والاعتقادين خلاف وان
التباين الواقع لهما كان بسبب نقص في القوى الطبيعية بسوء
احدهما وزيادة فيها في الاخر لا غير على حسبما لا تخلو منه كل اثنين من

تخالف

٥

مسئلة التدوين

اشخاص الناس اذ الاكثرون قد يعلمون ما هو انفع واصوب واولى
غير انهم ربما لا يطيقونه ولا يقدرون عليه وربما اطاقوا البعض
وعجزوا عن البعض ومن ذلك ايضا تباين مذهبيهما في تدوين
العلوم وتاليف الكتب وذلك ان افلاطون كان يمنع في
قديم الايام من تدوين العلوم وايداعها بطون الكتب دون الصدور
الزكية والعقول المرضية فلما خشي من نفسه الغفلة والنسيان و
ذهاب ما استنبطه وتعسر وقوفه عليه حيث استغزر علمه وحكمته
وتبسط فيها فاختار الرموز والالغاز قصدا منه لتدوين علومه و
حكمته على السبيل الذي لا يطلع عليها الا المستحقون لها والمستوجبون
للاحاطة بها طلبا وبحثا وتنقيرا واجتهادا وارسطاطاليس كان مذهبه
الايضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان
واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك وهذان السبيلان
ظاهرهما الا متباينان غير ان الباحث عن علوم ارسطاطا
والدارس لكتبه والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الاغلاق
والتعمية والتعقيد مع ما يظهر من قصد البيان والايضاح من
ذلك في اقاويله من حذف المقدمة الضرورية عن كثير من

ليس

القياسات الطبيعية والالهية والخلقية التي اوردها
ودل على مواضعها المفسرون لها ومن ذلك حذف كثير
من النتائج وحذف الواحد من كل زوجين والاقتصار على
واحد منهما مثل قوله في رسالته الى الاسكندر في سياسات
المدن الجزئية من آثر اختيار العدل على الجور فخليق ان يميزه مدبر
مدبر المدينة في العقوبة والثواب يعني ان من آثر العدل
فخليق ان يثاب ومنها ما ذكره لمقدمتي قياس ما واتباعها
نتيجة قياس آخر وذكره لمقدمتي قياس واتباعه نتيجة لوازم تلك
المقدمات مثل ما فعله في كتاب القياس عند ذكر اجزاء الجوهر انها
جواهر ومن ذلك اشاعة القول في تعديد جزئيات الشيء
الواضح ليري من نفسه البلاغ والجهد في الاستيفاء ثم تجاوزه
من الغامض من غير اشباع في القول ولا توفية في الخطاب ومن ذلك
النظم والترتيب والرسم الذي في كتبه العلمية حيث نظن ان
ذلك طباع له لا يمكنه التحول عنه فاذا تأمل رسائله وجد كلامه
فيها متسقا ومنظوما على رسوم وترتيبات مخالفة لما في تلك
الكتب ويكفيك رسالته المعروفة الى افلاطن في جواب ما كان افلاطن

كتب

كتب اليه يعاتبه على تدوينه الكتب وترتيبه العلوم واخراجها
في تأليفاته الكاملة المستقصاة فانه يصرح في هذه الرسالة
الى افلاطن ويقول واني وان دونت هذه العلوم والحكم المصونة
بها فقد رتبتها ترتيبا لا يخلص اليها الا اهلها وعبرت عنها بعبارات
لا يحيط بها الا بنوها فقد ظهر بما وصفناه ان الذي سبق الى الاوهام
من التباين في المسلكين امر تشتمل عليه حالان ظاهران مختلفان
يجمعهما مقصود واحد ومن ذلك ايضا امر الجواهر وان التي منها
اقدم عند ارسطاطاليس غير التي منها اقدم عند افلاطون فان
اكثر الناظرين في كتبهم يحكمون بخلاف بين رأييهما في هذا الباب
والذي اخذ بهم الى هذا الحكم وهذا الظن هو انهم وجدوا من اقاويل
افلاطن في كثير من كتبه مثل كتاب طيماوس وكتاب بوليطى
الصغير دلالة على ان افضل الجواهر واقدمها واشرفها هي القريبة من
العقل والنفس البعيدة من الحس والوجود الكياني ثم وجدوا كثيرا من
اقاويل ارسطوطاليس في كتبه مثل كتابه في المقولات وكتابه في
القياسات الشرطية يصرح بان اولى الجواهر بالتفضيل والتقديم الجواهر التي
هي الاشخاص فلما وجدوا هذه الاقاويل على ما ذكرنا هذه التفاوت و

م

التباين لم يشكوا في ان بين الاعتقادين خلافا والامر ليس كذلك
لان من مذهب الحكماء والفلاسفة ان يفرقوا بين الاقاويل و
القضايا في الصناعات المختلفة فيتكلمون على الشيء الواحد في صناعة
بحسب مقتضى تلك الصناعة ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه
في صناعة اخرى بغير ما تكلموا به اولا وليس ذلك ببديع ولا مستنكر اذ
مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما فقد قيل انه لو ارتفع من
حيث ومن جهة ما قد بطل تلك العلوم والفلسفة الا ترى ان
الشخص الواحد كسقراط مثلا يكون داخلا تحت الجوهر من حيث هو
انسان وتحت الكم من حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف من
حيث هو ابيض او فاضل او غير ذلك وفي المضاف من حيث
هو اب او ابن وبالوضع من حيث هو جالس او متكئ وكذلك ساير
ما اشبهه فالحكيم ارسطو حيث جعل اولى الجواهر بالتقديم والتفضيل اشخاص
الجواهر انما جعل ذلك في صناعة المنطق وصناعة الكيان حيث يراعي
احوال الموجودات القريبة الى المحسوسات الذي منه جميع المفهومات
وبها قوام الكلي المتصور واما الحكيم افلاطن فانه حيث جعل اول الجواهر
بالتقديم والتفضيل الكليات فانه انما جعل ذلك كذلك فيما بعد

الطبيعة

الطبيعة وفي الاقاويل الالهية حيث كان يراعي الموجودات البسيطة
الباقية التي لا تستحيل ولا تندثر فلما كان بين المقصدين فرق ظاهر
وبين الغرضين بون بعيد وبين المنحو لهما اختلاف فقد ان هذين
الرايين من الحكيمين متفقان لا اختلاف بينهما اذ الاختلاف
انما يكون حاصلا ان حكما على الجواهر من جهة واحدة وبالاضافة
الى مقصد واحد بحكمين مختلفين فلما لم يكن ذلك كذلك فقد
ان رايهما اجتمعا على حكم واحد في تقديم الجواهر وتفضيلها ومن
ذلك ما يظن بهما في امر القسمة والتركيب في توفية الحدود وعن
افلاطن وارسطاطاليس وينبغي ان يعلم ان مثل ذلك مثل الدرج
الذي يرتقى عليها وينزل منها فان المسافة واحدة وبين السالكين
خلاف وذلك ان ارسطو لما راى ان اقرب الطرق واوثقها
في توفية الحدود هو تطلب تخصيص الشيء وما يعمه مما هي ذاتية
له وجوهرية وساير ما ذكره في الحرف الذي تكلم على توفية الحدود
فيه من كتبه فيما بعد الطبيعة وكذلك في كتاب البرهان وفي كتاب
الجدل وفي غير ذلك من المواضع مما يطول ذكره واكثر كلامه لم يخل
من قسمة وان كان غيره قد صرح بها فان حين يفرق بين العالم

بتخاصمين وبين الذاتي وغير الذاتي فهو ما لك بصنعه وذهنه وفكره
طريق القسمة وانما يصرح ببعض اطرافها واجمل ذلك ولم يصرح بالقسمة
راسا لكنه بعده من المعاون على اقتفاء آثار المحدود والدليل على
ذلك قوله في كتاب القياس في آخر المقالة الاولى فاما ان
القسمة التي تكون بالاجناس جزء صغير من هذه المآخذ فانه سهل ان
يعرف وسائر ما يتلوه ومعلوم بعد المعاني التي يرى الفاظها استعمالها
حتى يقصد الى اعم ما يجده مما يشتمل على الشيء المقصود وتحديده
فيقسمه بفصلين ذاتيين ثم يقسم كل قسم منها كذلك وينظر في
اي الجزئين يقع المحدود ثم لا يزال يفعل كذلك الى ان يحصل امر ما في
قريب من المقصود بتحديده وفصل يقوم ذاته ويفرزه عما يشاركه وهو
في ذلك لا يخلو من تركيب الفصل على الجنس وان لم يقصد ذلك
من اول الامر فاذا كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله وان كان
ظاهر سلوكه ذلك خلاف ظاهر سلوكه هذا فالمعاني واحدة وايضا
فسواء طلبت جنس الشيء وفصله فظاهر انه لا خلاف بين الرايين
في الاصل وان كان بين المسلكين خلاف ونحن لا ندعي انه لا بون
بوجه من الوجوه وجهة من الجهات بين الطريقين لانه يلزمنا عند

ذلك

ذلك ان يكون قول ارسطو واخذه وسلوكه وذلك محال وتشنيع
لكنا ندعي انه لا خلاف بينهما في الاصول والمقاصد على ما بيناه وسنبينه
بمشيئة الله وحسن توفيقه ومن ذلك ما انتحله اسموس وكثير
من الانجابين وآخرهم ثامسطيوس ومن تبعه ان القياس المختلط
من الضروري والوجودي اذا كانت المقدمة الكبرى منها ضرورية
كانت النتيجة وجودية لا ضرورية ونسبوا ذلك الى افلاطن
وادعوا انه يأتي القياسات في كتبه يوجد مقدماته الكبرى ضرورية و
نتايجها وجودية مثل القياس الذي يأتي به في كتاب طيماوس حيث
يقول الوجود افضل من لا وجود والافضل تشتاقه الطبيعة ابدا ويزعمون
ان النتيجة اللازمة لهاتين المقدمتين وهي ان الطبيعة تشتاق
الوجود ليست ضرورية من جهات منها انه لا ضرورة في الطبيعة و
ان الذي في الطبيعة هو الموجود الذي على الاكثر ومنها ان الطبيعة
قد لا تشتاق الى الوجود عند المضاف اللاحق لوجودها اللازمة
عنه وزعموا ان المقدمة الكبرى من هذا القياس ضرورية لقوله ابدا
وارسطوطاليس يصرح في كتاب القياس الذي يكون مقدماته
مختلطة من الضروري والوجودي ويكون الكبرى هي الضرورية فان

النتيجة يكون ضرورية وهذا خلاف ظاهر فنقول لولا انه لا يوجد لافلاطن
قول يصرح فيه ان امثال هذه النتايج يكون ضرورية او وجودية البتة
وانما ذلك شي يدعيه المتاخرون ويزعمون انه قد يوجد لافلاطن فيما بات
على هذا السبيل مثل ما ظهر حكينا عنه لكان بينهما خلاف ظاهر الا ان
الذي دعاهم الى هذا الاعتقاد هو قلة التميز وخلط صناعة المنطق بالطبيعي
وذلك انهم لما وجدوا القياس مركبا من مقدمتين وثلثة حدود
اول واوسط واخير ووجدوا لزوم الحد الاول للاوسط ضروريا ولزوم
الاوسط للآخر وجوديا واذ الحد الاوسط وكان هو العلة في لزوم الحد
الاول للاخير والواصل له به ثم وجدوا حاله ايضا عند الاخير حال الوجود
قالوا اذا كان حال الاوسط الذي هو العلة والسبب في وصول الاول
بالاخير حال الوجود فكيف يجوز ان يكون حال الاول عند الاخير حال
الاضطرار وانما سوغ لهم هذا الاعتقاد نظرهم في مجرد الامور والمعاني
وازدرايهم عن شرايط المنطق وشرايط المقول على الكل ولو علموا او
تفكروا او تاملوا حال المقول على الكل وشرطه وان معناه هو ان
كل ا هو ب فكل ما يكون ب فهو ا ثم وجدوا او هو بشرط حق
المقول على الكل بالظاهر رجح لما عرض لهم الشك ولما ساغ لهم

اعتقدوا

اعتقدوا وايضا فان القياسات التي يأتون بها عن افلاطون
اذا تؤمل حق التامل فيها وجدوا اكثرها واردة في صورة القياس
المؤتلف من موجبتين في الشكل الثاني وفيها نظر في واحدة واحدة من
مقدماتها تبين وهي ما ادعوه فيها وقد لخص الاسكندر الافروديسي
معنى المقول على الكل وفاصل عن ارسطو فيما ادعوه وشرحنا نحن
انا وليه ايضا في كتاب انولوطيقا في هذا الباب وبينا معنى
المقول على الكل ولخصنا امره شافيا وفرقنا فيه بين الفروق
والبراني بحيث يكون فيه غنية لمن تامله عن كل ما يورده
ليبانى هذا الباب فقد ظهر ان الذي ادعاه ارسطاطاليس
في هذه القياس هو على ما ادعاه وان افلاطن لا يوجد له قول
يصرح فيه بما يخالف قول ارسطو وما اشبه ذلك مما ادعوه
على افلاطون انه ليستعمل الضرب من القياس في الشكل الاول
والثالث الذي في المقدمة الصغرى منه سالبة وبين ارسطو هو
في انولوطيقا انه غير منتج وقد تكلم المفسرون في هذا الشكل و
حللوه وبينوا امره ونحن ايضا قد شرحنا في تفاسيرنا وبينا
ان الذي اتى به افلاطون في كتاب السياسة وكذلك ارسطو

في كتاب السماء والعالم مما يوهم انها سوالب وليست سوالب
لكنها موجبات معدولة مثل قوله السماء لا خفيف ولا ثقيل وكذلك
سائر ما اشبهها اذ الموضوعات فيها موجودة والموجبات المعدولة
مهما وقعت في القياس بحيث لو وقعت هناك سوالب
بسيطة كان الضرب غير منتج لا يمنع القياس من ان يكون منتجا
ومن ذلك ايضا ما اتى به ارسطوطاليس في الفصل الخامس من
كتاب باريرمينياس وهو ان الموجبة التي المحمول فيها ضد من
الاضداد او فان سالبتها اشد مضادة لها من الموجبة التي المحمول فيها
ضد ذلك المحمول فان كثيرا من الناس ظن ان افلاطن
يخالفه في هذا الراي وانه يرى ان الموجبة التي المحمول فيها
ضد المحمول في الموجبة الاولى اشد مضادة واحتجوا على ذلك
بكثير من اقاويله السياسية والخلقية منها ما ذكره في كتاب
السياسة ان لا عدل متوسط بين الجور والعدل وهؤلاء
فقد ذهب عليهم ما نحاه افلاطن في كتاب السياسة
وما نحاه ارسطاطاليس في باريرمينياس وذلك ان الغرضين
المقصودين متباينان فان ارسطو انما بين معاندة الاقاويل

والتهما اشد واعم معاندة والدليل على ذلك ما اورده من الحجج
وبين ان من الامور الا ويوجد فيها سوالب معاندة له وايضا فان
كان وجبابى غير ما ذكرنا ان يجري الامر على هذا المثال فقد يرى
ان ما قيل في ذلك صواب وذلك انه قد يجب اما ان
يكون اعتقاد النقيض هو الضد في كل موضع واما ان يكون في
موضع من المواضع ضده الا ان الاشياء التي ليس يوجد فيها
ضد اصلا فان الكذب فيها هو العقد المعاند للحق ومثال
ذلك من ظن بالانسان انه ليس بانسان فقد ظن ظنا كاذبا
فان كان هذان الاعتقادان هما الضدان فسائر الاعتقادات
انما الضد فيها هو اعتقاد النقيض واما افلاطن حيث بين ان
لا عدل متوسط بين العدل والجور فانه انما قصد بين المعاني
السياسية ومراتبها لا معاندة الاقاويل فيها وقد ذكر ارسطوفي
نيقوماخيا الصغير في السياسة تنبيها بما بينه افلاطن فقد
تبين للمتامل هذه الاقاويل والناظر فيها بعين النصفة
انه لا خلاف بين الرايين ولا تباين بين الاعتقادين
وبالجملة فليس يوجد الى الآن لافلاطون اقاويل تبين فيها

المعاني المنطقية التي زعم كثير من الناس ان بينه وبين ارسطو فيها
خلافا وانما يحتجون على ما يزعمون ببعض اقاويله السياسية والخلقية
والالهية حسبما ذكرنا ومن ذلك ايضا حال الابصار وكيفيته
وما ينسب الى افلاطن من ان رايه مخالف لراى ارسطو يرى
ان الابصار انما يكون بانفعال ما من البصر وافلاطن يرى ان الابصار
انما يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته المبصر وقد اكثر المفسرون من
الفريقين الخوض في هذا الباب واوردوا من الحجج والشناعات
م الالزامات وحرفوا اقاويل الائمة عن سننها المقصود بها و
تاولوها تاويلات اساغت لهم معها الشناعات وجانبوا
طريق الانصاف والحق وذلك ان اصحاب ارسطو لما سمعوا
قول اصحاب افلاطن في الابصار وانه انما يكون بخروج شيء من
البصر قالوا ان الخروج انما يكون للجسم وهذا الجسم الذي زعموا انه
يخرج من البصر اما ان يكون هواء او ضوءا او نارا فان كان هواء
فان الهواء قد يوجد فيما بين البصر والمبصر فما الحاجة الى خروج
هواء اخر وان كان ضياء فان الضياء ايضا قد يوجد ايضا في الهواء
الذي بين البصر والمبصر فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه وايضا

ان ارسطو م

فانه

فانه ان كان ضياء فلم احتيج معه الى الضياء الراكد بين البصر و
المبصر ولم لا يغني هذا الضياء الخارج من البصر عن الضياء الذي
يحتاج اليه في الهواء ولم لا يبصر في الظلمة ان كان الذي يخرج
من البصر هو ضياء وايضا ان قيل ان الضياء الذي يخرج من البصر
يكون ضعيفا فلم لا يقوى اذا اجتمعت ابصار كثيرة بالليل
على النظر الى شيء واحد كما نرى ذلك من قوة الضوء عند اجتماع
السرج الكثيرة وان كان نارا فلم لا يحمي ولا يحرق مثل ما تفعله النار
ولم لا ينطفي في المياه كما تنطفي النار ولم ينفذ الى اسفل كما ينفذ الى
فوق وليس من شان النار ان ينفذ الى اسفل وايضا ان قيل
ان الذي يخرج من البصر شيء اخر غير هذه الاشياء فلم لا يتصادم عند
مقابلة المناظر فيمنع الناظر المتقابلين عن الادراك النظري
هذا واشباهها من الشناعات التي وقعت لهم عند تحريفهم
لفظ الخروج عن مقصد القوم وحدبانهم الى الخروج الذي يقال
في الاجسام ثم ان اصحاب افلاطون لما سمعوا قول اصحاب
ارسطاطاليس في الابصار وانه انما يكون بالانفعال حرفوا من اللفظ
بان قالوا ان الانفعال لا يخلو عن تاثير واستحالة وتغير في الكيفية

تيلاقى و صـ

وهذا الانفعال اما ان يكون في العضو الباصر او في الجسم المشف الذي
بين البصر والمبصر فان كان في العضو لزم ان يستحيل الحدقة في
آن واحد من الوان بلا نهاية وذلك محال اذ الاستحالة انما تكون
لا محالة في زمان ومن شيء واحد بعينه الى شيء واحد بعينه محدود وان
كان يحصل في بعضه دون بعض لزم ان يكون تلك الاجزاء منفصلة
متميزة وليس كذلك وان كان ذلك الانفعال يحصل في الجسم المشف
اعني الهواء الذي بين البصر والمبصر لزم ان يكون الموضوع الواحد
بالعدد قابلا للضدين في وقت واحد معا وذلك محال الى
وما اشبهها من الشناعات التي اوردها ثم ان ارسطو
احتجوا على صحة ما ادعوه فقالوا لو لم تكن الالوان وما يقوم بها
محمولة في الجسم المشف بالفعل لما ادرك البصر الكواكب والاشياء
البعيدة جدا في لحظة بلا زمان فان الذي ينتقل لا بد من ان
يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة ونحن نلحظ
الكواكب مع بعد المسافة في الزمان الذي نلحظ فيه ما هو اقرب
منها لا يتقادر ذلك شيئا فظهر من ان الهواء المشف يحمل الوان
المبصرات فيؤدي الى البصر واحتج اصحاب افلاطون على صحة ما

ادعوه من ان شيئا يثبت ويخرج من البصر الى المبصر فيلاقيه بان
المبصرات متى كانت متفاوتة المسافات ادركنا ما هو اقرب
ودون ما هو ابعد والعلة في ذلك ان الشيء الخارج من البصر يدرك
بقوته ما يقرب منه ثم لا يزال يضعف فيكون ادراكه اقل و
اقل حتى تفنى قوته فلا يدرك ما هو بعيد منه جدا البتة ومما يؤكد
هذا الدعوى انا متى مددنا ابصارنا الى مسافة بعيدة فاوقعنا
على مبصر يتجلى بضوء ما قريبة منه ادركنا ذلك المبصر وان كان
المسافة التي بيننا وبينه مظلمة فلو كان الامر على ما قاله ارسطو و
اصحابه لوجب ان يكون جميع المسافة التي بيننا وبين المبصر مضيئا
ليحمل اللون ويؤدي الى البصر فلما وجدنا الجسم المتجلي من بعد مبصرا
علمنا ان شيئا خرج من البصر وامتد وقطع الظلمة فبلغ المبصر المتجلي
بضوء ما ادركه ولو ان كلا الفريقين ارخوا اعنتهم قليلا وبسطوا
النظر وقصدوا الحق وهجروا الطريق العصبية لعلموا ان افلاطون
انما ارادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المكان وانما
اضطرهم الى اطلاق لفظ الخروج ضرورة العبارة وضيق اللغة
وعدم لفظة تدل على اثبات القوى من ان يتخيل الخروج الذي

لاجسام وان اصحاب ارسطاطاليس انهم ارادوا بلفظ الانفعال
الذي يكون في الكيفية مع الاستحالة والتغير فظاهر ان الذي يشبه
بشيء ما يكون ذاته وانيته غير المتشبه به ومتى نظر ناظر بعين النصفة
في هذا الامر علم ان هنا قوة واصلة بين البصر والمبصر وان من
شنع على اصحاب افلاطون في قولهم ان قوة ما تخرج من البصر فتلاقي
المبصر فان قوله ان الهواء يحمل لون المبصر ليلاقيه مما ليس
بدون قولهم في الشناعة فان كان ما يلزم اقاويل اولئك في
اثبات القوة وخروجها يلزم قول هؤلاء في حمل الهواء الالوان
واداؤها الى الابصار فظاهر ان هذه واشباهها معان لطيفة
دقيقة تنبه لها المتفلسفون وبحثوا عنها واضطرهم الامر الى
العبارة عنها بالفاظ القريبة من تلك المعاني ولم يجدوا لها
الفاظا موضوعة يعبر عنها حق العبارة من غير اشتراك يعرض فيها
فلما كان ذلك كذلك وجود المتأولين مقالا فقالوا واكثر ما
يقع المخالفة انما يقع في امثال هذه المعاني للاسباب التي ذكرناها
وذلك لا يخفى على من مرن ان التخلف المخالف واما المعاندة فاما
ذو الذهن الصحيح والرأي السديد والعقل الرزين اذا لم يتعمد

لتمويه

سديد يعني استوار و درست
و راستي در سخن لطائف

الرزانة الوقار وقد رزن الرجل
بالضم فهو رزين اي موقور
ص

لتمويه او تعصب او مغالبة فقلما يعتقد خلاف العالم اطلق لفظا
على سبيل الضرورة عندما رام بيان امر غامض وايضاح معنى
لطيف لا يخفى المتبصر عن اشتباه يوقعه الالفاظ المشتركة والمستعارة
ومن ذلك امر اخلاق النفس فقد ظن ان رأي ارسطو مخالف
رأي افلاطون وذلك ان ارسطو يصرح في كتاب نيقوماخيا
ان الاخلاق كلها عادات تتغير وانه ليس شيء منها بالطبع و
ان الانسان يمكنه ان ينتقل من كل واحد منها الى غيره بالاعتياد
والدربة وافلاطون يصرح في كتاب السياسة وفي كتاب القوبيطي
خاصة بان الطبع يغلب العادة وان الكهول مما طبعوا على خلق
ما يعسر زوالهم عنه وانهم متى قصدوا زوال ذلك الخلق عنهم
ازدادوا تماديا ويأتي على كل بمثال من الطريق اذا نبت فيه الرجل
الحسيس من الشجر اذا لبث معوجة متى قصد بخلاء الطريق منه او ميل
الشجر الى جانب آخر فانها اذا خليت سبيلها اخذت من الطريق
اكثر مما كانت اخذت قبل ذلك وليس يشك احدهما يسمع
هاتين المثالين ان بين الحكيمين في امر الاخلاق خلافا وليس
الامر في الحقيقة كما ظنوا وذلك ان ارسطو في كتابه المعروف

بيقوماخيا انما تكلم في القوانين المدنية في ابتداء في مواضع في اخرها
كذلك الكتاب ولو كان الامر فيه ايضا على ما قاله فرفوريوس وكثير
ممن بعده من المفسرين انه تكلم في الاخلاق فان كلامه على القوانين و
الكلام القانوني ابدا يكون كليا ومطلقا لا بحسب شئ دون شئ ومن البين
ان كل خلق اذا نظر اليه مطلقا علم انه ينتقل ويتغير ولو بعسر وليس شئ
من الاخلاق ممتنعا عن التغير والتنقل فان الطفل الذي نفسه بعد بالقوة
ليس فيه شئ من الاخلاق بالفعل ولا من الهيآت النفسانية
وبالجملة فان ما هو فيه بالقوة وكل ما كان فيه بالقوة ففيه تهيؤ وقبول
الشئ وضده ومتى اكتسب احد الضدين يمكن زواله عنه وذلك الضد
المكتسب لضده الآن ينتقض النسبة ويلحقه نوع من الفساد ومثل ما
يعرض لموضوع الاعدام والملكات فيصير بحيث لا يتلاقيان عليه و
ذلك لنوع من الفساد وعدم التهيؤ فاذا كان ذلك كذلك فليس شئ
من الاخلاق اذا نظر اليه مطلقا بالطبع لا يمكن فيه التغير والتبدل
واما افلاطون فانه ينظر في انواع السياسات وايها اسهل وايها
انفع وايها اشد ضررا فينظر في احوال قابلي السياسات وفاعليها
وايها اسهل قبولا وايها اعسر ولعمري ان من نشا على خلق من

الاخلاق واتفقت له تربية يمكن بها من نفسه على خلق من الاخلاق
فان زوال ذلك عنه مما يعسر جدا والعسير غير الممتنع وليس ينكر
ارسطو ان بعض الناس يمكن فيه التنقل من خلق الى خلق اسهل
وبعضهم اعسر على ما صرح به في كتابه المعروف بنيقوماخس الصغير
فانه عدد اسباب عسر التنقل من خلق الى خلق والاسباب
المسهلة كم هي وما هي وعلى اي جهة كل واحد من تلك الاسباب
وما العلامات وما الموانع فمن تامل تلك الاقاويل
حق التامل واعطى كل شئ حقه عرف انه لا خلاف بين
الحكيمين في الحقيقة وانما ذلك شئ مخيلة الظاهر من الاقاويل
اذا نظر في واحد واحد منها على افراده من غير ان يتامل المكان الذي
فيه ذلك القول ومرتبة العلم الذي هو منه وههنا اصل عظيم النفع
في تصور العلم وخصوصا في امثال هذه المواضع وهو انه كما ان
المادة مهما كانت متصورة بصورة ما ثم حدثت فيها صورة اخرى
صارت مع صورتها جميعا مادة الصورة الثالثة الحادثة
فيها كالخشب الذي له صورة تباين بها الاجسام فتجعل منها الواح
ثم تجعل من الالواح سريرا فان صورة السرير من حيث حدثت فيه

الالواح ملالواح مادة لها وفي الالواح التي هي مادة بالاضافة الى
صورة السرير صور كثيرة مثل صور اللوحية والصور الخشبية والنباتية
وغيرها من الصور القديمة كذلك مهما كانت النفس متخلقة ببعض
الاخلاق ثم تخلقت الكتاب خلق جديد كانت الاخلاق التي
معها كالاشياء الطبيعية لها وهذه المكتسبة الجديدة اعتيادية
ثم ان استمرت ذلك ودومت على الكتاب خلق ثالث
صارت تلك بمنزلة الخلق الطبيعي وذلك بالاضافة الى هذه
الجديدة المكتسبة فمهما رايت افلاطون يقول ان من الاخلاق
ما هي طبيعية ومنها ما هي مكتسبة فاعلم ما ذكرناه وتفهمه من فحوى
كلامهم لئلا يشكل عليك الامر فيظن ان من اخلاق ما هي
طبيعية بالحقيقة لا يمكن زوالها فان ذلك شنيع جدا وليس في نفس
اللفظ تناقض معناه اذ تأمل جدا ومن ذلك ان ارسطوطا
قد اورد في كتاب البرهان شكا ان الذي تطلب علما لا يخلو
من احد الوجهين فانه اما ان يطلب ما يجهله او ما يعلمه فان كان
يطلب ما يجهله فكيف توقن في تعلمه انه هو الذي كان يطلبه وان
كان يعلمه فطلب علمه ثانيا فضل لا يحتاج اليه ثم اخذ بالكلام

في

في ذلك الى ان قال ان الذي يطلب علم شيء من الاشياء
انما يطلب شيئا آخر ما قد يوجد في نفسه على التحصيل مثل ان المساواة
وغير المساواة موجودان في النفس والذي يطلب الخشبة مثلا هل
هي مساوية او غير مساوية انما يطلب الماهية على التحصيل فاذا
وجد احدهما فكانه يذكر ما كان موجودا في نفسه ان كانت مساوية
فبالمساواة وان كانت غير مساوية فبغير المساواة وافلاطون
بين في كتابه المعروف بفادن ان التعلم تذكر واتى يحكيها عن
سقراط في مسايلاته ومجاوباته في امر المساوي والمساوات
وان المساوات هي التي تكون في النفس وان المساوي مثل الخشبة
وغيرها انما يكون مساوية لغيرها متى احس بها الانسان يذكر المساواة
التي كانت في النفس فيعلم ان هذه المساواة مساوية بالمساواة الشبيهة
بالتي في النفس وكذلك سائر ما يتعلم انما يتذكر ما في النفس والله اعلم
وقد ذكر اكثر الناس من هذه الاقاويل ظنونا مجاوزة عن الحد اما القائلون ن
ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن فقد افرطوا في تاويل وخرجوا
عن سننها واحسنوا الظن بها الى ان اجروها مجرى البراهين
ولم يعلموا ان افلاطن انما يحكي هذا عن سقراط على سبيل من يروم

بصحيح امر خفي بعلامات ودلايل والقياس بالعلامات لا يكون برهانا
كما علمنا الحكيم ارسطو في انولوطيقا الاولى والثانية والى الذين يفعون لها
فقد افرطوا ايضا في التشنيع وزعموا ان ارسطو مخالف له في هذا
الراي واغفلوا قوله في اول كتاب برهان حيث ابتدا فقال
تعليم وكل تعلم انما يكون عن معرفة متقدمة الوجود ثم قال بعد قليل
وقد يتعلم الانسان بعض الاشيا وقد كان علمه من قبل قديما وبعض
الاشيا تعليمها يحصل من تعلمها معا مثال ذلك جميع الاشيا الموجودة
تحت الاشيا الكلية فليت شعري هل يغادر معنى هذا القول
ما قاله افلاطن شيئا سوى العقل المستقيم والراي السوي والميل
الى الحق والانصاف معدوم في الاكثرين من الناس فمن تامل حصول
وحصول المقدمات الاول وحال التعلم تاملا شافيا علم انه لا يوجد
بين راي الحكيمين في هذا المعنى خلاف ولا تباين ولا مخالفة ونحن
نومي الى طرف منه بيسير بمقدار ما يتبين به هذا المعنى ليزول الشك
المرتبع فيه فنقول من الطالبين الظاهر ان للطفل نفسا
عاقلة بالقوة ولها الحواس الالات للادراك وادراك
الحواس انما يكون للجزئيات وعن الجزئيات يحصل الكليات و

الكليات

الكليات هي التجارب على الحقيقة غير ان من التجارب ما يحصل عن
قصد وقد جرت العادة بين الجمهور بان يسمى التي يحصل من الكليات
للانسان لا عن قصد فاما ان لا يوجد لها اسم عند الجمهور لانهم لا يعنوا
به واما ان يوجد لها اسم عند العلما فيسمونها الاوايل والمعارف
ومبادي البراهين وما اشبهها من الاسما وقد بين ارسطو في
كتاب البرهان ان من فقد حسا فقد علما فالمعارف انما يحصل
في النفس من طريق الحواس ولما كانت المعارف انما حصلت في
النفس من غير قصد اولا فاولا ثم يذكر الانسان وقد يحصل جزءا جزءا
منه فلذلك قد توهم اكثر الناس انها لم تزل في النفس وان يعلم
طريقا غير الحس فاذا حصلت عنده هذه التجارب في النفس صارت
النفس عاقلة اذ العقل هو شيئا غير التجارب ومهما كانت هذه
التجارب اكثر كانت النفس اتم عقلا ثم ان الانسان مهما قصد
معرفة شي من الاشيا واشتاق الى الوقوف على حال من احوال
ذلك الشي تكلف الحاق ذلك الشي في حالته تلك بالمتقدم
معرفته وليس ذلك الا طلب ما هو موجود في نفسه في ذلك الشي
مثل ما انه متى اشتاق الى معرفة شي من الاشيا هل هو حي

ام ليس بحي وقد تقدم وحصل في نفسه معنى الحي ومعنى غير الحي فانه
يطلب بذهنه او بحسه او بهما جميعا احد المعنيين فاذا صادفه
سكن عنده واطمأن به والتذ بما ازال عنه من اذى الحيرة و
الجهل ومن هذا ما قاله افلاطون ان التعلم تذكر وان التذكر هو تكلف
العلم والتذكر تكلف التذكر والطالب مشتاق انما وجد فيها
قصد معرفته دلايل وعلامات ومعاني ما كان في نفسه قديما فكانه
يتذكره عند ذلك كالناظر الى جسم تشبه بعض اعراضه بعض اعراض
جسم آخر كان قد عرفه وغفل عنه فيتذكره بما ادركه من شبهه وليس
للعقل فعل يخص به دون الحس سوى ادراك جميع الاشباه والاضداد
وتوهم احوال الموجودات على غير ما هي عليه فان الحس يدرك من
حال الموجود المجتمع مجتمعا ومن حال الموجود المتفرق متفرقا ومن حال الموجود
القبيح قبيحا ومن حال الموجود الجميل جميلا وكذلك سايرها واما العقل
فانه قد يدرك من حال كل موجود ما قد ادركه الحس ومن كذلك ضده
فانه يدرك من حال الموجودات المجتمع مجتمعا ومتفرقا معا وكذلك
سايرها اشبهها فمن تامل ما وصفناه على سبيل الايجاز بما قد
بالغ الحكيم ارسطو في وصفه في آخر كتاب البرهان وفي كتاب النفس و

الحس ح

شرحه المفسرون واستقصوا امره علم ان الذي ذكره الحكيم في اول
كتاب البرهان وحكيناه في هذا القول قريب مما قاله افلاطون
في كتاب فاذن الآن بين الموضعين خلافا وذلك ان
الحكيم ارسطو يذكر ذلك عندما يرى ايضاح امر العلم والقياس وافلاطون
فانه يذكره عندما يريد ايضاح امر النفس ولذلك انما اشكل على
اكثر ما ينظر في اقاويلهما وفيما اوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل و
من ذلك امر قدم العالم وحدوثه وهل له صانع هو علته
الفاعلية ام لا ومما يظن بارسطاطاليس انه يرى ان العالم قديم
وافلاطون يرى ان العالم حادث وان له فاعلا فاقول ان
الذي حمل هؤلاء ودعاهم الى هذا الظن القبيح المستنكر بارسطاطاليس
الحكيم هو ما قاله في كتاب طوبيقا انه قد توجد قضية واحدة بعينها
يمكن ان يؤتى على كل طرفيها بقياس من مقدمات ذايعة
مثال ذلك هل العالم قديم ام ليس بقديم وقد ذهب على هؤلاء
المختلفين اما اولا فان الذي يؤتى به على سبيل المثال لا يجري
مجرى الاعتقاد وايضا فان غرض ارسطو في كتاب طوبيقا ليس
بيان امر العالم لكن غرضه بيان امر القياسات المركبة من

المقدمات الذايعة وكان قد وجد اهل زمانه يتناظرون في امر
العالم هل هو قديم ام محدث كما كانوا يتناظرون في اللذة اهل
هي خير ام شر وكانوا ياتون على كلا الطرفين في كل مسئلة بقياسات
ذايعة وقد بين ارسطو في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه ان
المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب لان المشهور ربما
كان كاذبا ولا يطرح في الجدل لكذبه وربما كان صادقا فيستعمل
لشهرته في الجدل او لصدقه في البرهان فظاهر انه لا يمكن ان ينسب
اليه الاعتقاد بان العالم قديم بهذا المثال الذي اتى به في هذا
الكتاب ومما دعاهم الى ذلك الظن ايضا ما يذكره في كتاب
السماء والعالم ان الكل ليس له بدو زماني فيظنون عند ذلك انه
يقول بقدم العالم وليس الامر كذلك اذ قد تقدم بين في ذلك
الكتاب وفي غيره من الكتب الطبيعية والالهية ان الزمان انما هو
عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لا يشتمل
ذلك الشيء ومعنى قوله ان العالم ليس له بدو زماني انه لم يتكون
اولا فاولا باجزائه كما يتكون البيت مثلا او الحيوان فان اجزاءه
يتقدم بعضها بعضا بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك

فمحال

فمحال ان يكون لحدوثه بدو زماني ويصح بذلك انه انما يكون عن
ابداع الباري جل جلاله اياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث
الزمان ومن نظر في اقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف
باثولوجيا لم يشتبه عليه امره في اثبات الصانع المبدع لهذا
العالم فان الامر في تلك الاقاويل اظهر من ان يخفى وهناك بين
ان الهيولى ابدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء وانها تجسمت
عن الباري سبحانه وعن ارادته ثم ترتبت وقد بين في سماع الطبيعي
ان الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق وكذلك في العالم جملة
يقول في كتاب السماء والعالم وقد يستدل على ذلك بالنظام
البديع الذي يوجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض وقد بين هناك امر
العلل كم هي واثبت الاسباب الفاعلة وقد بين هناك ايضا امر
المكون والمحرك وانه غير المكون وغير المتحرك وكما ان افلاطون
بين في كتابه المعروف بطيماوس ان كل متكون فانما يكون عن
علة مكونة له اضطرارا وان المكون لا يكون علة لكون ذاته كذلك
ارسطاطاليس بين في كتاب اثولوجيا ان الواحد موجود في كل
كثرة لان كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا تتناهى ابدا البتة وبرهن

على ذلك ببراهين واضحة مثل قوله ان كل واحد من اجزاء الكثير اما
ان يكون واحدا او لا ان لا يكون واحدا فان لم يكن واحدا لم يخل
اما ان يكون كثيرا او لا شيء فان كان لا شيء لزم ان يجتمع منها
كثرة وان كان كثيرا فما الفرق بينه وبين الكثرة ويلزم اليه من
ذلك ان الاشياء اكثر مما لا يتناهى ثم بين ان ما يوجد فيه من هذا العالم
وهو واحد ولا واحد بجهة وجهة فاذا لم يكن في الحقيقة واحد بل كان
الواحد فيه موجودا كان الواحد غيره وهو غيره وهو غير الواحد ثم بين
ان الواحد الحق هو الذي افاد سائر الموجودات الواحدية ثم بين
ان الكثير بعد الواحد لا محالة وان الواحد يتقدم الكثير ثم بين ان كل
كثرة يقرب من الواحد الحق كان اول كثرة مما يبعد عنه وذلك
بالعكس ثم يترقى بعد تقديمه هذه المقدمات الى القول في اجزاء العالم
الجسمانية منها والروحانية وبين بيانا شافيا انها كلها ما حدثت
عن ابداع الباري لها وانه عز وجل هو العلة الفاعلة الواحد الحق
ومبدع كل شيء على حسب ما بينه افلاطون في كتبه في الربوبية
مثل طيماوس وانليطا وغير ذلك من سائر اقاويله وايضا فان
حروف ارسطوطاليس فيما بعد الطبيعة انما يترقى فيها من الباري

جل

جل جلاله في حروف اللام ثم ينحرف راجعا في بيان صحة ما قدمه
تلك المقدمات الى ان يستوفيها وذلك مما لا يعلم انه سبقه
اليه من قبله ولم يلحقه من بعده الى يومنا هذا فمن يظن بمن هذا
سبيله انه يعتقد نفي الصانع وقدم العالم ولامونيوس رسالة مفردة
في ذكر اقاويل هذين الحكيمين في اثبات الصانع استغنينا لشهرتها
عن احضارنا اياها في هذا الموضع ولولا ان هذا الطريق الذي نسلكه
في هذه المقالة هو الطريق الاوسط حتى اكتفينا به لكنا نبين عن خلق
ودلائل بينة لافرطنا في القول وبينا انه ليس احد من اهل المذاهب
والنحل والشرائع والملل وسائر الطرق من العلم بحدوث العالم
واثبات الصانع له وتلخيص امر الابداع ما لارسطاطاليس وقبله
لافلاطن ولمن يسلك سبيلهما وذلك ان كل ما يوجد من
اقاويل العلماء من سائر المذاهب والنحل ليس يدل عند التفصيل
الا على قدم الطينة وبقائها ومن احب الوقوف على ذلك فلينظر
في الكتب المصنفة في المبدآت والاخبار المروية فيها والآثار المحكية
من قدمائهم ليرى الاعاجيب من قولهم بانه كان في الاصل ماء فتحرك
واجتمع الزبد وانعقد منه الارض وارتفع منه الدخان وانتظم منه

[illegible]
[illegible]

السمآء، ثم ما يقوله اليهود والمجوس وساير الامم مما يدل على جميعه الاستحالات
والتغاير التي هي اضداد الابداع ومما يوجد بجميعهم عما سيؤول اليه
امر السموات والارض بين من طيها ونسفها وطرحها في جهنم
وتبديدها واشباه ذلك مما يدل شيء منه على التلاشي المحض
لولا ما لقنه الله اهل العقول والاذهان من ذوي الحكميين ومن
سلك سبيلهما ممن اوضحوا امر الابداع بحجج واضحة مقنعة وانه
ايجاد الشيء لا عن شيء، وان كل ما يكون من شيء، فانه لا يعد
لا محالة الى ذلك الشيء والعالم مبدع من غير شيء، فماله الى غير شيء،
فيما شاكل ذلك من الدلايل والحجج والبراهين التي يوجد كتبهما
مملوة منها وخصوصا الهمامي الربوبية وفي مبادي الطبيعة لكان الناس في
حيرة وليس غير ان لنا في هذا الباب طريقا نسلكه نبين به امر
تلك الاقاويل الشرعية وانها على غاية السداد والصواب وهو
ان الباري جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة
من خردل ولا يفوت عنايته شيء من اجزاء العالم على السبيل الذي
بيناه في العناية من ان العناية الكلية شايعة في الجزئيات وان
كل شيء من اجزاء العالم واحواله موضوع باوفق المواضع واتقنها

على ما يدل عليه كتب التشريحات ومنافع الاعضاء، وما اشبههما
من الاقاويل الطبيعية وكل امر من الامور بها قوامه موكول الى من
يقوم بها ظاهر على غاية الاتقان والاحكام الى ان يترقى من امر
الطبيعة الى السياسات والشرعيات والبرهانيات موكولة
على اصحاب الاذهان الصافية والعقول المستقيمة والسياسات
على وفق الالهامات الروحانية واعم هذه كلها الشرعيات والفاظها
خارجة عن مقادير عقول المخاطبين ولذلك ما لا يواخذون بما لا
يطيقون تصوره من امر المبدع الاول انه جسم وانه يفعل بحركة وزمان
ثم لا يقدر بذهنه على تصور ما هو الطف من ذلك واليق به ومهما
توهم انه غير جسم وانه يفعل فعلا بلا حركة لا يثبت في وهمه معنى متصورا
البتة وان اخبر على ذلك زاده غيا وضلالا كان فيما يتصوره ويعتقده
معذورا مصيبا ثم قدر بذهنه على ان يعلم انه غير جسم وان فعله بلا
حركة غير انه لا يقدر على تصور انه لا في مكان وان اجبر على ذلك
وكلف تصوره تبلد فانه يترك على حاله ولا يساق الى غيره وكذلك
لا يقدر الجمهور على معرفة شيء يحدث لا عن شيء، ويفنى لا الى
شيء، ولذلك ما قد خوطبوا بما قدروا على تصوره وادراكه وتفهمه لا

التي م

يجوز ان ينسب شي من ذلك فيما هو في موضعه الى الخطا والوهن بل
كل ذلك صواب مستقيم فطرق البراهين الحقيقية نشاها من عند
الفلاسفة الذين تقدمهم هذان الحكيمان اعني افلاطن وارسطاطاليس
واما طرق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع فنشاها عند
اصحاب الشرايع الذين عوضوا بابداع الوحي والالهامات ومن
كان هذا سبيله ومحله من ايضاح الحجج واقامة البراهين على وحدانية
الصانع الحق وكان لاقاويله في كيفية الابداع وتلخيص معناه ما لاقاويل
هذين الحكيمين فمن المستنكر ان يظن بفساد يعتري ما يعتقدانه و
ان رايهما خلاف فيما يسلكانه ومن ذلك ايضا الصور و
المثل التي ينسب الى افلاطن انه يثبتها وان ارسطو على خلاف
رايه فيها وذلك ان افلاطن في كثير من اقاويله يومي الى ان للموجودات
صورا مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا
تفسد ولكنها باقية وان التي تدثر وتفسد انما هي هذه الموجودات
التي هي كاينة وارسطو ذكر في حروفه فيما بعد الطبيعة كلاما يشنع فيه
على القايلين بالمثل والصور التي يقال انها موجودة قايمة في عالم الاله
غير فاسدة ويبين ما يلزمها من الشناعات مثل انه يجب ان

عظيمة ن ز

وقد بين خ ز

يكون

يكون خطوطا وسطوحا واجساما ونجوما وافلاكا ثم توجد حركات تلك
الافلاك والادوار وان يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم
اللحون واصوات مؤتلفة واصوات غير مؤتلفة وطب وهندسة
ومقادير مستقيمة واخر معوجة واشياء حارة واشياء باردة
وبالجملة كيفية فاعلة وكيفية منفعلة وكليات وجزئيات و
مواد وصور وشناعات اخر ينطق بها في تلك الاقاويل مما
يطول بذكرها هذا القول قد استغنينا لشهرتها عن الاعادة مثل ما
فعلنا بساير الاقاويل حيث اومانا اليها والى اماكنها وخلينا ذكرها بالنظر
فيها والتاويل لطالبيها من مواضعها فان الغرض المقصود من
مقالتنا هذه ايضاح الطرق التي اذا سلكها طالب الحق لم يضل
فيها وامكنه الوقوف على حقيقة المراد باقاويل هذين الحكيمين من
غير ان ينحرف عن سوآء السبيل الى ما تخيله الالفاظ المشكلة وقد نجد
ان ارسطو في كتابه في الربوبية التي المعروف باثولوجيا يثبت
الصور الروحانية ويصرح بانها موجودة في عالم الربوبية فلا تخلو هذه
الاقاويل اذا اخذت على ظواهرها من احدى ثلث خلال اما ان
يكون متناقضة واما ان يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له واما ان

يكون لها معان وتاويلات تتفق بواطنها وان اختلفت ظواهرها
فيتطابق عند ذلك وتتفق فاما ان يظن بارسطو مع براعته
وشدة تيقظه وجلالة هذه المعاني عنده اعني الصور الروحانية
انه يناقض نفسه في علم واحد وهو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر
واما ان بعضها لارسطو وبعضها ليس له فهو ابعد جدا اذ الكتب الناطقة
بتلك الاقاويل اشهر من ان يظن ببعضها انه منحول فبقي ان
يكون لها تاويلات ومعان اذا كشف عنها ارتفع الشك
والحيرة فنقول انه لما كان الباري جل جلاله بانيته وذاته مباينا
لجميع ما سواه وذلك انه بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا
يناسبه بل انيته شيء ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا
ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق اللفظة فيه من هذه الالفاظ
المتواطية عليه فان من الواجب الضروري ان نعلم ان مع كل
لفظة نقولها في شيء من اوصافه معنى بذاته بعيدا عن المعنى الذي
نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلناه بمعنى اشرف واعلى
حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده لا كوجود سائر ما
هو دونه واذا قلنا انه حي علمنا انه حي بمعنى اشرف مما نعلمه من الحي الذي

ط

هو دونه وكذلك الامر في سايرها ومهما استحكم هذا المعنى وتمكن
في ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعة سهل عليه تصور ما يقوله
وارسطاطاليس ومن سلك سبيلهما فنرجع الآن الى حيث فارقنا
ونقول لما كان الله حيا مريدا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون
عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته جل الله عن الاشتباه وايضا
فان ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو من
حيزه ايضا كذلك باق غير داثر ولا متغير ولو لم يكن للموجودات
صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد فما الذي كان يوجده وعلى اي
مثال يحتذي بما يفعله ويبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى
عن الفاعل الحي المريد لزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جزافا
وتبختا وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع
الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي ان تعرف وتتصور اقاويل
اولئك الحكما فيما اثبتوه من الصور الالهية لا على انها اشباح
قائمة في اماكن اخر خارجة عن هذا العالم فانها متى تصورت على
هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها كامثال
هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم

فی کتبه صـ

الكثيرة فى الطبيعيات وشرح المفسرون اقاويله بغاية الايضاح
وينبغى ان يتدبر هذا الطريق الذى ذكرنا مرارا كثيرة فى الاقاويل
الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول فى جميع ذلك ومن اهماله الضرر
الشديد وان نعلم مع ذلك ان الضرورة تدعو الى اطلاق
الالفاظ الطبيعية والمنطقية المواطية على تلك المعانى اللطيفة
الشريفة العالية عن جميع الاوصاف المتباينة عن جميع الامور
الكيانية الموجودة الوجود الطبيعى فانه ان قصد لاختراع الفاظ
اخر واستيناف وضع لغات سوى ما هى مستعملة لما كان
يوجد الى الفاظ ويتصور منها غير ما شرته الحواس فلما كانت
الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما يوجد من
الالفاظ واوجبنا على انفسنا الاخطار بالبال ان المعانى
الالهية التى يعبر عنها بهذه الالفاظ هى بنوع اشرف واعلى
غير ما يتخيله ويتصور ومما يجرى هذا المجرى اقاويل افلاطون
فى كتاب طيماوس من كتبه فى امر النفس والعقل وان لكل واحد
منها عالما سوى عالم الاخر فان تلك العوالم متتالية بعضها
اعلى وبعضها اسفل وسائر ما قال مما شبه ذلك فمن الواجب

ان

ان يتصور منها نسبة ما ذكرناه انما يريد بعالم العقل حيزه وكذلك
بعالم النفس لا ان للعقل مكانا وللنفس مكانا وللبارى تعالى مكانا بعضها
اعلى وبعضها اسفل كما يكون الاجسام فان ذلك مما يستنكره
المبتدئون بالتفلسف فكيف المرتاضون وانما يريد بالاعلى و
الاسفل الفضيلة والشرف لا المكان السطحى وقوله عالم العقل انما
هو على ما يقال عالم الجهل وعالم العلم وعالم الغيب ويراد بذلك
حيز كل واحد منها وكذلك ما قاله من افاضة النفس على الطبيعة
وافاضة العقل على النفس انما اراد به افادة العقل بالمعونة
فى حفظ الصور الكلية عند احساس النفس بجزئياتها وبالتركيب عند
احساس النفس بمفصلاتها او التفصيل عند احساسها مجتمعاتها وتحصيله
ما يودعه اياها من الصور الدائرة الفاسدة وكذلك سائر ما يجرى مجراها
من المعونة العقل للنفس واراد بافاضة النفس على الطبيعة ما
تفيدها من المعونة والانسياق نحو ما ينفعها مما به قوامها ومنه
التذاذها او بالتلطف لها وسائر ما اشبه ذلك واراد برجوع النفس
الى عالمها عند الاطلاق من محبسها ان النفس ما دامت فى هذا
العالم فانها مضطرة الى مساعدة بدن الطبيعى الذى هو محلها وكانها

يشتاق الى الاستراحة فاذا رجعت الى ذاتها فكانها قد اطلقت
من محبس مؤدي الى حيزها العديم المشاكل لها وعلى هذه الجهة ينبغي
ان يقاس كل ما سوى ما ذكرنا من تلك الرموز فان تلك
المعاني بدقتها ولطفها تمتنع عن العبارة بغير تلك الجهة
التي استعملها الحكيم افلاطن ومن سلك سبيله ولان العقل
بينه الحكيم ارسطو في كتبه وكذلك الاسكندر وغيره من الفلاسفة وهو
اشرف اجزاء النفس وانه هي بالفعل ما حده وبه يعلم الالهيات
ويعرف الباري جل ثناؤه فكانه اقرب الموجودات اليه شرفا و
لطفا وصفاء لا مكانا وموضعا ثم تلوه النفس لانها كالمتوسطة
بين العقل والطبيعة اعني الحواس الطبيعية فكانها متحدة من احد
طرفيها بالعقل وهو متحد بالباري جل وعز على السبيل الذي ذكرنا
ومن الطرف الاخر متحدة بالطبيعة وكان الطبيعة يتلوه كثافة
لا مكانا فعلى هذا السبيل وعلى ما اشاكلها مما يعبر وصفها قولا
ينبغي ان يعلم ما يقوله افلاطن من اقاويله فانها بها اجريت هذا
المجرى زالت الظنون والشكوك التي الى القول بان بينه
وبين ارسطو حيث يريد ان يبين في امر النفس والعقل والربوبية

يؤدي م

حالا كيف يحترز ويتنوق في القول ويخرج مخرج الالغاز وعلى
سبيل التشبيه وذلك في كتابه المعروف باثولوجيا يقول
اني ربما خلوت بنفسي كثيرا وخلعت بدني فصرت كاني انا
جوهر مجرد بلا جسم فاكون داخلا في ذاتي وراجعا اليه وخارجا من
سائر الاشياء سواي فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعا فارى في
ذاتي من الحسن والبهاء ما اشبهت متعجبا واعلم عند ذلك اني من
عالم الشريف جزء صغير واني لمجنون فاعل فلما ايقنت بذلك
ترقيت بذهني من ذلك العالم الى عالم الالهي فصرت كاني هناك
متعلق بها فعند ذلك تلمع لي من النور والبهاء ما تكل الالسن عن
وصفه والاذان عن سمعه فاذا استغرقني ذلك النور وبلغت
طاقتي ولم اقو على احتماله هبطت الى عالم الفكرة فاذا صرت
الى عالم الفكرة حجبت عني الفكرة ذلك النور فتذكرت عند
ذلك اخي افليطوس من حيث امر بالطلب والبحث عن جوهر
النفس الشريفة بالصعود الى عالم العقل وهذا في كلام له طويل يجتهد
فيه ويروم بيان هذه المعاني اللطيفة فيمنعه العقل الكياني عن
ادراكه ما عنده وايضاحه فمن اراد ان يقف على سبرها او ما اليه

حيث م

فان الكثير منه عسير وبعيد فليلحظ ما ذكرناه بذهنه ولا يتبع الالفاظ متابعة
تامة لعله يدرك بعض ما قصد بتلك الرموز والالغاز فانهم قد بالغوا
واجتهدوا ومن بعدهم الى يومنا هذا ممن لم يكن يقصد قصدهم
الحق بل كان وكده العصبية وطلب العيوب فحرفوا وبدلوا و
لم يقدروا مع الجهد والعناء والقصد التام على الكشف والايضاح
فانا مع شدة العناية بذلك نعلم انا لم نبلغ من الواجب فيه اليسير
لان الامر في نفسه صعب ممتنع جدا **ومما يظن بالحكيمين افلاطون**
وارسطو انهما لا يريانه ولا يعتقدانه امر المجازات والثواب و
العقاب وذلك وهم فاسد فان ارسطو مصرح بقوله ان
المكافات واجبة في الطبيعة ويقول في رسالته التي كتبها الى
والدة الاسكندر حين بلغها نعيه وجزعت عليه وعزمت
على التكلف بنفسها واول تلك الرسالة فاما شهود الله في ارضه
التي هي الانفس العالمة فقد تطابقت على ان الاسكندر العظيم
من افضل الاخيار الماضين واما الاثار الممدوحة فقد رسمت في
عيون الاكثر الارض واطراف مساكن الانفس بين مشارقها
ومغاربها ولن يوتي الله احدا ما اتاه الاسكندر الا من اجتباه

واختيار الخير من اختاره الله تعالى فمنهم من شهدت عليه دلايل
الاخيار ومنهم من خفيت ذلك فيه والاسكندر اشهر الماضين و
الحاضرين دلايل واحسنهم ذكرا واحمدهم حياة واسلمهم وفاة يا
والدة الاسكندر ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر فلا تكسبن
ما يبعدك عنه ولا تجلبن على نفسه ما يحول بينه وبينك حين
الالتقاء في زمرة الاخيار واحرصي على ما تقربك منه واول ذلك
توليك بنفسك الطاهرة امر القرابين في هيكل ديوس فهذا
وما يتلوه من كتابه ومن كلامه يدل دلالة واضحة على انه كان
يوجب المجازات معتقدا واما افلاطون فانه اودع في اخر كتابه
في السياسة القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم العدل و
الميزان وتوفية العقاب والثواب على الاعمال خيرها وشرها ممن
تامل ما ذكرنا من اقاويل هذين الحكيمين ثم لم يعرج العناد الصراح
واغناه ذلك عن متابعة الظنون فاسدة والاوهام المدخولة
واكتساب الوزر بما ينسبه الى هؤلاء الافاضل وهم منه براء وعنه
بمعزل وعند هذا الكلام نختتم القول فيما اردنا بيانه من الجمع بين
راي الحكيمين افلاطون وارسطاطاليس والحمد لله حق حمده والصلوة
على النبي واله الطاهرين

تم تم

ترجمه کتاب النفس للمعلم الاول ارسطوطالیس

بسم الله الرحمن الرحیم وبه ثقتی وعلیه توکلی

همگی آنچه دانای یونان ارسطاطالیس یاد کرد در کتاب
نفس ابتدای گفتارش رد است بر آنکه گفت نفس جسم است
پس بر آنکه گویند نفس از اخلاط خیزد اعنی از آنکه بعضی عناصر
با بعضی آمیخته شوند با بدان پس بر آنکه گویند از مزاج تن بود
که گفتند پس از تألیف تن بود پس از نفس بازجست
یا یک گوهر است و او را قوتهای بسیار است یا نفسهای
بسیارند مختلف گوهر و محال داشت که نفسهای بسیارند
مختلف گوهر پس وصف نفس کرد و حدش گفت حدی
عام و گفت جوهر است و عرض نیست و پیدا کرد که چگونه است
آن نفس پس بازجست بانکه یا گوهری بسیط است یا مرکب
و آگهی داد که گوهری است بسیط پس گفت چه بینی گوهری است
مادی که او را صورتی نباشد یا چون صورت است و بیان کرد که
چون صورت است پس گفت چه بینی نفس چون صورتی بود مادی

عرضی

عرضی لازم اجسام را چون صورت جوهری بی ماده جدا از اجسام
بی تباهی و هلاک پس یاد کرد که صورت را بر چند روی
گویند و که بود صورت پیرایه و زینت آنچه بوی مصور بود و که
نفس و پیرا او که بود نفسی که از تنش جدا نبود و که بود جدا از تن
بی فساد و تباهی پس گفت حد درست آن بود که دلیلی کند بر ماهیت
چیز و لمیت او یعنی بر علت او پس گفت از حدود باشد که نه
نتیجهٔ قیاس ماند و بیان کرد که چگونه بود پس وصف انواع حیات
کرد که بر چند نوع گفته شود هر چیز را که زنده است به درستی و حقیقت
پس گفت هیچ نمی نماید قراگرفتهای و حسی و فکری هر یک نفسی است
جدا یا همه قوتها اند مر یک نفس را پس یاد کرد که همه قوتها اند
مر یک نفس را پس همه قوتهای نفس در یک محل باشند و در
صفت مختلف شوند و پس یاد در محل و صفت هر دو مختلفند چنانکه
افلاطون گوید در کتابی از آن او معروف بطیماوس پس تصدیق
کرد قول آن را که گوید نفس تمام جسم است مگر آنکه گفت تمام بر دو روی
بود یکی بدان معنی که تمام است و دوم بدان معنی که تمام کننده است
پس ذکر این سخن برو کرد و گفت نفس تمام جسم نه دو نفس است

بدان معنی که تمام کننده جسم است نه بدان معنی که خود نفس تمامی است
از آنکه تمام معنی عرض بود و نفس جوهر است نه عرض پس چون
از تلخیص این سخنان پرداخت وروی بمقصود کتاب آورد و
بیان کرد و گفت ما میخواهیم که صفت نفس روینده و نفس
یابنده و نفس حسی و نفس گویا کنیم و از هر یک آگهی دهیم
و از کجا باید که باز جوییم از ماهیت هر یک ازین قوتها یا از
قوتهای ایشان یا از کار کرد ایشان یا از چیزهای که نفس
بحس آزا دریابد و وصف کرد محسوس هر حس را النخست پس
وصف نفس کرد بصفت جوهر است و آغاز نهاد بوصف نفس
روینده نخست و ابتدا او التعرف از غذا کرد و از علت غایت
غذا او وصف کرد محسوس هر حس را النخست تا چیست غذا و چه
حاجت است ما را بدان پس گفت چگونه بینی تو که جزو غذا
از مانند خود سازد یا نه از مانند خود و چون غذا را صفت کرد
که چیست غذا و چگونه است غذا و چراست پس صفت
کرد نفس روینده را بدانچه در خور آن کرد پس آغاز نهاد
صفت نفس یابنده حسی حیوانی را و آگهی داد از آن و از

حواس

حواس رهبری کرد بدان مگر آنکه جدا کرد هر حسی را از دیگری و شرح
داد هر یک را پس یاد کرد نیرو و کار کرد و کارپذیری و وصف
کرد که بر چند نوع قوت و فعل گویند و وصف افعال بکرد و
گفت تو چگونه بینی که چیز از مانند خود منفعل گردد یا نه از مانند
خود و بیان کرد پس گفت هر حاسه از حواس یابنده یکچیز بود
یا چیزها را بسیار یابد و آگهی داد که چگونه است آن پس
یاد کرد که هر حاسه را اغلاطی افتد در یابندگی وی نیفتد و هر آنکه
وصف حاسه خواست کرد نخست صفت محسوس آن حاسه
کرد پس از آن وصف حاسه چنانکه وصف بصر خواست کرد نخست
وصف لون کرد که چیست پس وصف بصر و از آن سبب چنین
کرد تا از پیدا رهنمای سازد سوی ناپیدا پس روشنی را یاد کرد
و گفت از گذشتگان بعضی جسم گفتند روشنی را و بعضی دیگر گفتند
نه جسم است و حجت هر یک را یاد کرد و گفتار آن از اصواب
داشت که گفت روشنی نه جسم است و بر آنکه گفت جسم است
رد کرد پس گفت تو چنان بینی که هر حاسه محسوس خود را بیک گونه
یابد یا بچند گونه و نیز همه حسها محسوسات خود را یا از یک حس

عام مر همه را دهند یا نه چنین است پس گفت آن چیست که
محسوس را اشتباه کند چون بافراط بود و چون بپرداخت از وصف
حسها پس از آن وصف کرد نفس حسی را بدانچه روشن توان کرد
پس وصف نفس گویا کرد و قوتهای او مگر آنکه نخست آغاز از
وصف حرکت و وهم گرفت از آنکه چنان دید که وصف
این هر دو یاری دهد در صفت نفس گویا پس از آنکه صفت
نفس کرد حس و وهم و رای ستوده و اندیشه و عقل و
حس را جدا کرد از قوتهای دیگر پس وهم را بیان کرد پس
رای ستوده را پس اندیشه را پس عقل را پس آگهی داد که این
قوتها را با هم اتفاق بچیست و اختلاف بچه پس وصف حس
های مشترک کرد و وصف وهم و جدا بودن هر دو را از یکدیگر و آگهی
داد که عقل چگونه یابد چیزها را مگر آنکه پیش از آگهی دادن از عقل
نخست مشارکت حس و عقل را یاد کرد و از بهر آن چنین کرد
یا دلیل انگیزد بر افعال نفس کلی یا و آنکه نفس گویا باقیست و نمیرد
پس وصف اختلاف حس و عقل کرد و آگهی داد که میان شان فرق است
روشن کرد بگفت نفس گویا را هیچ آلایش مایه و جسم نیست و نه خود

جسم ست

جسم است و آگهی داد که چگونه باشد این پس پرسید که هیچ بینی که
نفس چیزهای بسیط را و چیزهای مرکب را بیک جزو خود
یابد و داند یا چیزهای بسیط را چون صور بجزوی داند نه آن جزو که
چیزهای مرکب را بدان داند چون اجسام و خبر داد که چون نیست
آن و چون آگهی داد از اتفاق عقل و حس و از اختلاف شان
و آنکه چگونه یابد حس و چگونه داند عقل پس صفت نفس عاقله
اندر گرفت پس پرسید و گفت اگر عقل نهادیست و منفعل
نشود و هر دو انستی بانفعال بود پس چگونه فعل چیزها از او بود و منفعل
و نیز پرسید و گفت اگر عقل از چیزهای معلوم و معقول توجه
بینی که عقل خود را داند یا نداند پس همی گوید و کیست که حکم
همیکند که عقل جوهریست از اجسام جدا و اگر آن است که خود را
همی داند گویی خود را بدان می داند که عقل است یا بدان که معقول
و آگهی داد که چون است این پس وصف کرد که عقل در نفس چگونه است
بقوت یا بفعل و آگهی داد که چگونه بقوت بود و چگونه بفعل
بود و پرسید که عقل در نفس تمام است و بفعل و عقل دور است
و جدا از هر مایه و جسم و چیزها را بداند نه با آلتی پس گفت که

بعض چیزها را فراموش کند گاه گاه و دانش وی ثابت و بی
زوال بود و آگهی از علت این داد و پس وصف معقولات کرد
و ملخص کردشان تا از آن رهنمای جوید سوی عقل و نماید شرف
و فضیلت نفس عاقله نزدیکتر النفس و آنکه او پاینده و باقیست
و تباه نگردد پس وصف کرد که عقل چگونه بداند چیزهای معقول
صافی و خالص را و چیزهای آمیخته را با جسم و پس وصف کرد که عقل
کی راست یابد و کی خطا افتدش و چون بپرداخت ازین پس وصف
شوق کرد از آنکه شوق قوتیست از قوتهای نفس عاقله و اصناف
شوق را از هم جدا کرد و پس وصف نفس ناطقه کرد و گفت که آن چیزهاست
معقول بقوتست یعنی که در وست صورت همه چیزها و بیان کرد آنرا
پس وصف حرکت مکانی کرد که آن هم قوتیست از قوتهای نفس و
بود که چگونه است آن و مجال داشت که علت حرکت مکانی
نفس رویاننده بود یا نفس حس حیوانی یا نفس عاقله و بنمود که علت
آن شوقست و شوق را بر دو نوع بخشید عقلی و وهمی و آگهی داد
از آنکه حرکت مکانی را چهار علت بوده صوری و تمامی و فاعلی و
آلت و آگهی داد از آنکه هر آنچیز که بجنبش کند افعال آنچیز بضرورت

جسم

جسم بود و آگهی داد که جمله حواس موافقند کون را و موافقند در
خوب کردن کون تا تمام شد شمار آنچه دانا یاد کرد در کتاب نفس و
آن سه مقالتست **مقالهٔ اولی** چنین گوید دانای یونان که دانش
از چیزهای خوب و گرامیست و بعضی دانشها شریفتر و گرامی‌ترست
از بعضی چون دانستن صناعات طب که برتر و گرامی‌ترست از
دانش دیگر صناعات از آنکه موضوع آن تن مردمست و تن
مردم گرامی‌ترست از موضوع دیگر دانشها پس اگر درین سخن
طعن کند طعن کننده و گوید دانستن بدی خوب و گرامی نیست
گوییم هر دانستنی اگر دانستن نیکی بود و اگر بدی آن دانش نیک
بود و گرامی از آنکه بدانستن نیکی و بدی به نیک نزدیک توان
شد و از بد بتوان گریخت و باید که بدانیم تا چیست خوب و چیست
گرامی پس گوییم که خوبی از بهر جز خود بکار آید که ما چون خوب
خواهیم خود را برای دیگران خواهیم و اما چیز گرامی برای خود بود چون
صحت و سعادت که ما چون خود را تندرست و نیکبخت خواهیم
برای تندرستی و نیکبختی خواهیم و اما دلیل بر خوبی علم آنکه مردم
همه مشتاق و حریص بود بر آنکه بداند که او عالمست از آنکه داناست

بشرف فضیلت علم و اما دلیل بر عزیزی و گرامی دانش آنکه
دانش در سرشت ماست و تمام کنندهٔ گوهر ما اوست و دلیل
برآنکه دانش در سرشت ماست دوست داشتن کودکان حکایات
و خرافات را و نیز دلیل است برآنکه علم غریزت ماست
حواس ما از آنکه هر حسی دوستدار محسوس خود و نازان و مشتاق
بدان و اما علم نفس خوبتر و گرامی تر از جملهٔ علوم است اما خوبیش
در آنکه مردم را لباس وقار و آرام دهد و نیز خوبیش در آنکه باقصای
خود برسد در اصول و درستی و اما گرامی تر از آنکه مردم را بدانش
خود برساند و چون خود را دانست پس هر چه زیر اوست و
هر چه فرود اوست بداند و علم نفس بهتر از همهٔ علمها خوبست
و از و بپایهٔ علم حق بر توان رسید و دلیل برآنکه هر که ذات
خود را دانست همه چیزها را دانست آنکه چیزها خالی نیند از آنکه
آگهی از آن در تحت حس افتد یا در تحت رای ستوده یا در تحت
اندیشه یا در تحت عقل و آن همه قوتهای نفسند و هر که نفس را دانست
قوتهای نفس را دانست و هر که قوتهای خود را دانست هر چه
در تحت قوتهای او افتد داند پس هر که خود را شناخت

همه چیزها را شناخت ازین روی که یاد کردیم و گفتار در آنکه
دانش نفس گرامی است دلیل ماست بر پایندگی نفس و برآنکه
نفس گوهر بسیط است و ماده نیست او را و چون بسیط بود و
بی مایه تباهی نپذیرد تا چیز دیگر شود و ازین است که نفس چون خود را دانست
و دیگر چیزها را علمی باقصا رسیده و ازین و این مختصر ازین گفته
شود ازین بیش و نیز دلیل بر پایندگی و بقای آنکه هر چند در
دانستن چیزها فزایش گیرد گوهرش قوی تر همی شود و ثابت تر
گردد و جز نفس چنین نبود در دانستن چیزها برای آنکه جز نفس هر چند
آگهیش فزاید بمحسوس خود زیانش دارد و نزدیک گردد بتباهی
چون دیدهٔ بینا که اگر در دیدن چیزها استقصا کند زیانش
دارد و بینائیش تباهی گردد و نیز دلیل برآنکه نفس در تحت فساد
نیفتد آنکه علم بوی بکلی حکم کند و حکمت چیزهای کلی را معلوم
کند و چیزها دانسته شوند بدانش کلی با چیزها بهم نیاید و نیامیزد
پس نفس چیزها را ابدی اندی آنکه با دانشها بیامیزد تا بفساد آن
چیزها نفس نیز فاسد گردد پس نفس واقع نیست در تحت فساد
پس گفت حکیم باید که ما ز جوییم از نفس و گوهرش و آثار و افعا

خاصه و عامه او و گفت مگر آنکه بحث باید که گفتار پیشینان را
در خود و یاد کنیم که از ایشان بعضی گفته اند که هر نیست جرمی و
بعضی گفته اند که هر نیست عرض است و این گروه که عرض
گفتند نفس را بعضی گفتند آمیزش است و مزاج و بعضی گفتند
بهم آمدن و ایتلافست پس رد کرد و بحث گفتار آنکه
نفس را جرمی و جسمانی گفت و گفت شناختن اجسام
چیزها را بودن و سطح را بسطح رسانیدن بود و اگر نفس جرم است
پس خالی بود چون خواهد که چیزی را بداند از آنکه بباید آنرا و
اگر نفس بباید چیزی را یا بجزوی از خود بباید یا به بیشتر اجزا
اگر بجزوی از اجزای خود بباید دیگر اجزاش بی کار مانند از
دانستن آن و اگر به بیشترین اجزا بباید باقی اجزاش باطل و
بیکار باشند از دانش و از نفس هر دانستن چیزها هیچ چیز
باطل و بیکار نیست و اگر در دانستن چیزها که خواهد دانست همه
اجزای خود آنرا بباید پس خالی نباشد یا هر جزو از اجزای نفس دانا
شود یا دانا نشود مگر که همه با هم جمع شوند اگر دانست که هر جزو
از نفس همی داند چیز را واجب کرد که نفس یک چیز را بسیار

بار نداند و این باطل است و اگر چنانست که اجزای نفس بهم
جمع شده دریابند هم خالی نبود که جزوی از نفس که بحث
بچیزی رسد بداند چیز را یا نداند اگر زانکه بداند آن جزو پس دیگر
اجزاش باطلند و اگر آن جزو نداند پس جزو دیگر هم نداند و
همچنین جمله اجزای دیگر از نفس همین حکم دارند پس نفس
چیز را نداند و این باطل است و اگر گویند که نفس باجتماع اجزا
چیز را داند چنانکه همه اجزای خویش چیز را بیابد ولیکن ما
گوییم این سخن واجب بود که چون چیز را بیابد که او بجثه
کهتر بود همگی علم بوی نرسد و نداند از آنکه او فرو نهد بجثه و اگر چیز را
بیابد که از او مهتر بود همگی این چیز را نداند از آنکه جز از نفس فزون
آید و نه چنین است و دانستن نفس بر کم و بیش که نفس مر او را
یکسان داند پس نفس جسم نبود و چون نه آیین اجسام دارد
رد کرد هم بر ایشان که نفس را جسم گفتند که هر جسم حرکت کند
حرکتی مستقیم یا حرکتی مستدیر و اگر نفس جسم بود پس خالی نبود از آنکه
حرکت راست کند یا گرد و اگر حرکت راست کند یا حرکتش منتهی
نشود و بمکانی نرسد یا منتهی شود بمکانی و حرکت مستقیم بی نهایت

محالست و حکیم آنرا درست کرده است در کتاب سماع کیان
و اگر حرکت کند تا بمکانی چون بدان مکان رسد از حرکت باستد
پس اگر دانستن نفس بحرکت باشد چون ساکن شود نداند و اگر
دانستنش بسکون بود چون حرکت کند نداند پس گاهی داند
و گاهی نداند و این باطلست که نفس همیشه داناست و اگر دانست
که حرکت نفس دوریست و بحرکت دوری برسد بنفس پس چیزی را
بیکدور بداند از ادوار حرکت یا بهر دوری چیزی بداند جز آنچه بدور دیگر
دانست و اگر چیزی را بیکدور بدانست پس دیگر دورها باطلست
و اگر بهر دوری چیزی بداند جز آنچه بدور دیگر بدانست پس
دانش نفس و فکر او نامتناهی باشد از انکه ادوار نامتناهیست
و این باطلست از انکه فکر منطقی چون در معرفت چیزی رود
و حرکت کند چون بنتیجه رسد بایستد از حرکت و چونکه اندیشه
در علمی کند از اعمال حرکت چندان کند که باعمل بحد خویش رسد
پس ساکن گردد پس روشن شد که نفس بجنبد نه مستوی و نه
مستدیر پس جسم نیست و رد کرده هم برایشان و گفته هر جسم
از اجسام فعل هر جزو دارد نه فعل جزو دیگر بود و فعل او نه فعل

بجزو

یکجزو او بود چنانکه فعل گوش نه فعل چشم بود و نه فعل بینی و فعل
بینی نه فعل دهان و فعل دست نه فعل پای و فعل پای نه فعل
جمله تن و کار نفس نه چنین است که فعل هر جزو از وی هم فعل جزو
دیگر بود و فعل کل هم فعل جزو بود از انکه کل و جزو نفس یکیست
از انکه بگوهر خود کار کند بر یکحال و او را افزای ماندهم با فعلش
بیش و کم بود چون فعل اجسام بسیط متشابه الاجزا الا آنکه نفس
گوهریست بسیط او را اوزای جسمانی نه و ازین سبب جزو او
همان کار کند که کل کند پس نفس جسم نیست و رد کرده هم
برایشان و گفته هر جسمی را آغازی باشد بالیدن و نشو
را و انجامی باشد که برسد تا بدانجا و بهترین حال جسم آنست
که بغایت رسد و چون نقصان گرفت سست گردد و
نفس چنین نیست از انکه ما عوین کهول را می بینیم
فروغش زیاده گردد و روشن کارش فزون شود و تنهای
کهول ضعیفتر باشد از تنهای نوجاستگان و اگر نفس
جسم بودی فعل بکاستی و چون تن کاهش گرفتی و چون کار
نفس بهنگام سستی تن قوت همی گیرد پس نفس جسم نباشد

اما رد کردن حکیم برانکه نفس را جسم گویند هم درست برانکه گویند نفس از قبیل آمیختن بعض اسطقسات ست با بعضی دیگر باندازه خاص پس یاد کرد حکیم وگفت نفس حادث شود بقول او یا خود نفس مقدار بود یا جزء مقدار بود اگر جزء مقدار بود از دو قسم خالی نبود یا نفس وارد شود بهنگام آمیختن اسطقسات یا از اسطقسات خاست اگر گویند از بیرون اسطقسات درآید پس گفتار خود را دروغ کردند که نفس از قبیل آمیزش اسطقسات بمقداری حادث شود و اگر گویند از مقدار آمیزش تولد کند پس جزو شریفتر را از چیزهای خسیستر کردند از انکه مقدار صورتست و اسطقسات مایه وطینت ست و نفس را طینت کردند نه صورت و صورت شریفتر که طینت پس اگر گویند که نفس خود مقدارست بعینه پس نفسها بسیار بود ما را از انکه اندامها بسیارست ما را وهر اندامی را مقداریست از اسطقسات نه مقدار اندام دیگر پس یکتن را نفسها بسیار بود و محال ست و رد کرد هم برایشان وگفت شما چون نفس را مرکب از اسطقسات

گفتند

گفتید بدین حجت گفتید که دریافت و علم دیدیم که نباشد الا بمانند یعنی عالم مانند معلوم بود و چون نفس اجسام را همه دریافت بسیط را و مرکب را دانستیم که نفس مرکب ست از اجسام بسیط و این حجتی ست شکسته برانکه بوی تمسک کنند از انکه هر علمی از علوم اگر فکری بود و اگر حسی از فاعلی بود و هر حس و علم انفعالی بود و مانند از مانند منفعل نشود که نه سپیدی از سپیدی منفعل گردد و نه عالم از عالمی دیگر بلکه سپیدی یا از سیاهی منفعل یا از لونی دیگر و حس از محسوس نه بدان اگه گردد که مانند محسوس بود هم چنین عالم از عالمی دیگر منفعل نشود و اگر منفعل شدی هر دو یکچیز بودندی پس حس و علم انفعال بود از چیز یگانه بصاحب حس و علم مانده بود پس لازم نشود که نفس مرکب بود از اسطقسات بدان که اجسام را همی داند و همی یابد و نیز رد کرد گفتار ایشان را بدان که گفت اگر نفس چیز را بداند بدان چیز که در وست و در و اسطقسات ست و پس پس لازم آید که نفس هیچ چیز را نداند جز جسم را پس جهل نفس بیش بود از علمش و این باطلست چه نفس اندیشه

علم م

از آنکه بداندیش نفس مرکب نیست از اسطقسات و اجسام را
باجسام همی داند که درو بیند پس هر جسم از اجسام مرکب است ازین
اسطقسات چه افتاد ایشان را که هر یک نفسی داننده ندارند پس
چون هر یک از اجسام را نفسی داننده نیست درست شد که
نفس نیز ازان داننده است که مرکب است از اسطقسات بلکه اجسام
را داند برای علتی دیگر و رد کرد هم بر انبیان و گفت نفس اگر
مرکب است از اسطقسات و اسطقسات علت مادی باشند نفس را پس
چیست علت فاعلی که اسطقسات را ترکیب کرد تا نفس ازان
حادث شد که ممکن نباشد که چیزی علت افعال و ترکیب خود
واگر نه چیزی هم علت بود و هم معلول و هم فاعل و منفعل باهم و این
ممکن نیست و پیدا کردست حکیم که این ممکن نیست در کتاب
سمع کیان پس چون اسطقسات علت ترکیب خود نباشند پس نیست
او را علتی فاعلی که ترکیبشان کند و علت فاعلی شریفتر است از
دیگر علل و نیست درین عالم چیزی شریفتر و گرامیتر از نفس پس
نفس است که ترکیب اسطقسات ازوست و چون نفس فاعل
ترکیب بود پس مرکب نباشد از اسطقسات و نیز رد کرد گفتار آنرا

که گفت

که گفت نفس حادث گردد از ایتلاف تن و گفت ایتلاف
یا در سخن بود یا در اجسام اما ایتلاف سخن چنان شود یا ضربی
دیگر از ضروب سخن و ایتلاف آواز از دو انواع لحن و غنا حادث
شود و اجسام مؤلف شوند ازان چیزی حادث شود که هم بدان
اجسام ماننده بود مگر آنکه بصفت مخالف باشند چون چوب که هر
چه ازان مؤلف شود هم چوب بود مگر آنکه درو پیرایه و آرایشی
حادث گردد پس اگر گویند نفس همچنین است که نفس پیرایه
و آرایشی است که از تالیف اجسام حاصل شد گوییم ازین واجب
شود که ما را نفسهای بسیار بود از آنکه هر اندامی را از اندامهای تن
تالیفی دیگرست و از تالیف هر یکی نفس حادث شود پس اگر گویند
که نفس از قبل تالیف جمله تن حادث شود و تن یکی است
پس نفس یکی بود گوییم ازین واجب بود که اگر اندامی از تن
کم شود تالیف کم گردد و چون تالیف تن ناقص گردد از نقصان
تالیف او نفس ناقص شود و عقل نیز نقصان گیرد و علم بچیزها خطا
گردد و این باطل است از آنکه بسا که اندامها نقصان گیرند و
عقل بر حال تمامی و درستی بود و رد کرد نیز گفتار آنکه گفت نفس

از قبل مزاج تن خیزد و گفت اگر نفس از مزاج تن بودی و مزاجها
و اندامها مختلف است پس واجب شود که ما را نفسها بسیار
بود و اگر نفس از مزاج تن بودی و مزاج بگشتی واجب بودی که نفس
نیز نقصان گرفتی و بگشتی از حال و این باطل است پس نه از
قبل مزاج تن بود **مقالهٔ دوم** دانای یونان چون بپرداخت
از بیان بطلان گفتار این گروه در نفس هم آنکه نفس را جسم
گفت و هم آنکه گفت از ایتلاف تن حادث شد و هم آنکه
گفت از قبل مزاج تن خیزد پس گفت بنگریم و باز جوییم تا نفس
یک گوهر است و قوتهای او بسیار شد یا در ما نفسها بسیار و
مختلف گوهر اما آنکه ما را نفسها بسیار بود مختلف گوهر باطل است
از آنکه آن نفوس را حافظی باید و موحدی و آن حافظ یا تن
بود یا نفس و تن را آن نفس نگه ندارد بلکه نفس سزاوارتر است
بحفظ تن از تن بحفظ نفس و اگر حافظ نفوس نفس است پس نفس است
آن حافظ بدرستی پس در ما نفسها بسیار نتوانند بودن و چون که
بیان کرد که نفسهای بسیار در ما نباشند بصفت نفس در گرفت
و گفت ما بحجت گذشته باطل کردیم که نفس کمیت و مقدار بود یا

بکیفیت

کیفیت و بنمودیم روشن پس بی گمان گوهریست بسیط پس چگونه
بینی گوهریست مادی و صوری و بیان کرد این را بدان که حیات
لست
هر تن و نفس را و حیات تن بنفس باشد و نفس تمیز کند و جدائی
افکند میان تن و نفس وجود و نفس پس نفس صورت
اجسام ذوات النفس بود و جسم چون ماده بود پس نفس در جسم
متنفس چون صورتیست چون صورت نه جوهری هیولی و مایه جسم چون
آگهی داد از جوهر بودن نفس آنکه حدی گفت عام مر نفس را آنگاه
نام صورت بنام تمام بدل کرد برای آنکه تمام در چیزهای
جوهری گویند و بس و صورت چیزهای عرضی را نیز بسیار
گویند چون اشکال و هیئات پس از این جهة لفظ صورت را
فرو گذاشت و لفظ تمام را بکار آورد تا در گمان نیاید که نفس
عرض است و نفس را حد گفت که نفس صورتیست جوهری تمام
جسم طبیعی را زنده بقوت اما بتمام آن خواست که نفس
صورتیست جوهری نه عرضی و اما جسم طبیعی برای آن گفت تا جسم
طبیعی را از صناعی چون تخت و در و امثال آن جدا کند
و اما زنده بقوت برای آن گفت تا از سنگ و آهن جدا

شود که سنگ و آهن هرچند از اجسام طبیعی اند لیکن نه شایسته
و آراسته قبول حیات نیند پس نفس تمام است مر جسم طبیعی
زنده بقوت را و نیز گفت اگر حد نفس گفتی که تمام است
جسم طبیعی آلی را هم راست بودی از آنکه بآلی جسمی را خواهیم که
او را آلاتی بود که بدان زنده تواند بود چون دل و جگر و دماغ
و مانند آن و بجهت تمام را بدو بخش یکی چون مردی که داند نبشت
فارغ از نبشتن که چون بخواهد بنویسد و دیگر چون مردی که نداند
نوشت و تواند آموخت تا نویسنده شود و نفس تمام جسم
طبیعی آلی را بمعنی اول گفت توانا بنبشتن که چون خواهد بنویسد
و باز معنی تمام را بدو قسم بخشیدند یکی جدا از آنچه تمام او بود و دیگر نه جدا
ازو اما جدا چون کشتیبان کشتی را که او تمام کشتی است
و جدا است از کشتی که از جدا شدن از کشتی کشتی تباه نشود
و اما تمام نه جدا از آنچه تمام او بود چون گرمی آتش که تمام
جسم آتش بود و جدا نشدنش از آتش بلکه شدن آتش بود
و نفس تمام جسم طبیعی است تمام جدا ازو یعنی از جسم جدا بود با
آنکه تباه شود و باطل گردد و این سخن را ملخص کند حکیم ازین پس

چگونه است

چگونه است و تمام را قسمتی دیگر کرد که تمام بر دو نوع باشد یکی آنکه
چیز تمام بود و بعینه چون گرمی آتش که آتش بدان تمام است
و نوع دوم از تمام آنکه جز تمام کننده بود چیز را چون ملاح تمام کشتی است
بدان معنی که تمام کننده است و بنا که تمام کننده است بنا را و نفس
که تمام است جسم طبیعی آلی را نه بدان معنی است که عین تمامی است
بمعنی اول بلکه بمعنی دوم که کننده تمامی است و جسم را تمام کند که
با جسم ناقص باشد تا آنکه که نفس بوی پیوندد و پس از پیوند نفس
تمام گردد پس اگر گوینده گوید که چون نفس تمام کننده است مر
جسم را پس چرا نفس را جانور نگویند با جسم و با جسم جانور خوانند
گوییم نفس تمام کننده است مر جسم را چنانکه قوتی که تمام کننده چشم است
و آن بینایی است و بوی چشم بیننده باشد و آن قوت را جدا
بصر نخوانند الا با چشم و همچون صورت تیشه که تمام کننده تیشه است
و صورت را جدا تیشه نخوانند مگر با آهن همچنین نفس را جدا جانور
نگویند با جسم طبیعی آلی و نیز قسمتی دیگر کرد تمام را و گفت تمام چند
نوع است یکی آنکه تمام عضوی را بود و ازو بگذرد تمام صورت آن
عضو بود چون بینایی که صورت چشم باشد و ازین عضو نگذرد و چون

تمام یکعضو را بود از وی بدیگر اعضا گذرد نفس نباشد لکن نفس کلی
از جسم جدا نگردد مگر از تباهی و بطلان تن چون قوت نامیه
و قوت حسی که آرام جایشان اندامهای معین است و از سوی
اندامهای دیگر گذرند چون از این اجسام جدا شوند تباه گردند و هیچ
کار از ایشان نیاید بی محلی که برد از نیخ آن قوت بود هر که
که تمام جمله جسم را بود نه اندامی را هم نفس بود لکن نفسی جدا از
محل حامل اعنی چون بی جسم بود فاسد نشود چون نفس گویا و
دلیل بر آنکه تباه نگردد از جدا شدن از تن آنکه فعل او در چیزها
بود دور از تن که بتنها نگردد و اندیشه کند و چیزها را بشناسد
بی آنکه بذات حاضر ایشان شود پس چون فعل او از
تن او بگذرد بی شک گوهرش بی تنش باقی بود و اگر نه فعلش
شریفتر و گرامی تر از گوهرش باشد و محالست که فعل گوهر شریفتر
از گوهر بود از آنکه فعل از گوهر ظاهر شود نه گوهر از فعل پس ملخص
کرده ایم تمام را و از اقسام وی آگهی داده و بنموده که هر چند نوع
گویند تمام را و بکدام نوع نفس تمام بود مر جسم طبیعی آلی را و گفت
این حد که ما گفتیم نفس را چون رسم است و حدی نیست که روشن

کند

کند خاصه هر نفسی و اما عجز ما از آنکه حدی گوییم نفس کلی در و بیان
خاصه هر نفسی بود از آنست که ما جنسی را نیافتیم که عام بود ورا
بلکه از نفوس نفسیست که اولست و نفسیست که دوم و نفسیست که سوم
و انواعی که در تحت یک جنس افتند به یکبار باشند نه اولی و دومی و
سیمی و چون همه را جنسی جامع نباشد حدی نتوان گفت که خاصیت
هر یک حالی در وی پیدا بود و چون دانا آنچه خواستست که بیان
صفت هر نفسی کند جدا و بیان خاصه او این مقدمه در پیش نهاد و
گفت اگر در چیزی یک قوت یافته شود از قوتهای نفس
آنچیز متنفس بود و اول قوتی که از قوتهای نفس حرکتست و
حس و این آنست که نامی بحرکت نامی بود و جانور بحس جانور
و غذا نیست الا بغذا پس نامی حسی نیست مگر بحرکت و غذا
و چیز بحس جانور بود پس چیزیکه بحرکت و غذا نامی و
فزاینده بود و بحس جانور و بعقل اندیشه گر گفت که عقل
قوتی سیمست از قوتهای نفس که همه تن بر سند و همه
اعضا بگذرند چون حرکت و حس لمس و بعضی از آن قوتها همه
تن بگذرند و هر یک را اندامیست خاص چون حس بینایی

و شنوایی و حس ذوق و شم و گفت پس صواب صفتی بود
که نفس را گفتیم تمام است جسم طبیعی آلی را و همچنانکه علم بر دو گونه
بود و این آنست که ما بدانیم بعلم و بعضی که حاصل علم و بوی
موصوفست و آگهیم که در ما قوت حیاتست و ما را جسمی است
پذیرنده حیات و همچنانکه علم صورتیست و نفس محل و موضوع
آن صورت و حس هم صورتیست و جسم موضوع آن پس نفس
جوهرست بدانکه صورتست و تمام نه بدانکه مایه و هیولی است
و چه صواب بود که گفته شد نفس را که جوهرست و نیست جسم برای
آنکه صورتیست تمام کننده جسم آلی را الا آنکه صورتیست از جسم
جدا آی آنکه تباه و باطل شود و ملازم جسم نیست تا اگر جسمش
تباه گردد او نیز تباه شود و همچنین وصف کرد نفس مطلق را
و گفت نفس علتیست صوری و علتیست فاعلی و نیست علت
مادی و حجت برین گفتار آنکه گفت طبیعت بارست و
نظر از بدین تن را آلاتی چند از برای اصناف کارهای نفس و
گفتن که از برای آن خواهیم گفت که نفس غایتست پس علت
صوری بود و همچنین تن و نفس بنفس غذاجوی و صاحب

حس بود که غذا بکند و نفزاید و نه از جای بجای رود مگر آن جزو
که او را نفس بود پس نفس است فاعل که درو نفس بود و غذا کند
و حرکت از جای بجای و گفت باید که بنگریم تا که هر نفسی چیست
و چیست خاصیت هر یک و کدامند قوتهای شان و همه از
تن جدا آیند بی آنکه تباه شوند یا بعضی جدا باشند و بعضی نه که چون
این بحث و نظر کرده باشیم صفت کردن ما نفس را درستتر گردد
و شرح آن روشنتر پس از نفس نامیه تفحص کرده گفت از
کجا باید که آغاز کنیم و باز جوییم از ماهیت هر نفسی یا از قوتهاش
یا از فعلهاش یا از چیزهای محسوس مدرک از آن گفتن باید
که تفحص از چیز محسوس مدرک کنیم نخست بعد از آن از قوت
یابنده حسی و فعلش که محسوس را آسانتر توان شناخت و درو شناختن زیرست
از قوت یابنده محسوس و چون محسوس را شناختیم که باقیست بحس
یابنده را شناخته باشیم که ایشان از باب مضافند و مضاف
شناختن یکی است پس تفحص کرد از غذا پیش از تفحص از
قوت غذا کننده و فزاینده که غذا ظاهرتر بود و روشنتر از نمو و
فزایش و گفت که باید که باز جوییم که فزاینده چرا غذا کند

پس گفت غذا از شوق بقا و دوام کند از آنکه چون نامی باقی
نمی‌توانست بود بسبب روانی و سیلان عنصرش محتاج شد
بغذا با هرچه ازو روان شود عوض و بدل آن باز یابد و آگهی
داد ما را از علت این و گفت چون گوهر نامی نتوانست که بتشخص
باقی بود مشتاق شد بدان که بصورت باقی بود پس محتاج
گشت به نسل و تولید و نسل نتوانست بود الا بفزاییدن و بالیدن
و فزاییدن و بالیدن نتوانست بود مگر بغذا پس برای این
بغذا نیازمند شد پس علت غذا شوق بقاست یا بتشخص یا بصورت
و اما اجسام باقی هم بتشخص و هم بصورت اجسام آسمانی است
و اما اجسام باقی بصورت نه بتشخص اجسام زمینی است جمله از نبات
و حیوان و چون بیان کرد و آگهی داد از علت غذا صفت غذا
کرد و گفت که غذا افزاید و قوی گرداند جسم و نفس را و قوت
غذا کردن اول قوتهای نفس نامیه است پس چنان خواهم که
غذا را ملخص کنم و جدا گردانم از آنچه نه غذاست و در گمان آید
که غذاست پس گوییم غذا استحالت چیز نیست با چیزی یا
پست کردن چیز نیست از چیزی و چون بدانست که درین سخن

توان

توان کرد بدان که گویند ما همی بینیم که چیزی مستحیل شود با چیزی
بی آنکه غذای آن چیز شود چون بیماری که مستحیل گردد با صحت
و بیماری غذای صحت نیست و همچنین هوا مستحیل گردد و آتش
شود و هوا غذای آتش نیست گوییم غذا استحالت چیز نیست
با چیز که در مقدارش فزاید و آن چیز که آن مستحال غذای او شود
از آن بیفزاید و ببالد و چون بدانست که برین گفتار نیز رد نیاید
کرد بدان که گویند زیت مستحیل گردد و آتش شود و آتش
از آن فزایش گیرد با آنکه زیت غذای آتش نیست گفت از
برای دفع این سخن که غذا بغذا کننده باز دوسد و دور نماند و نیست
شود و زیت با آتش باز نه دوسد و در جسم آتش نماید پس غذا
استحالت چیز نیست با چیزی دوسنده و باقی در وی و بدان
بیفزاید و ببالد و قومی از علمای زمان پیشین گفته اند چه حال است
اسطقس آتش را از میان دیگر اسطقسات که همی بالد و همی فزاید
گویا غذا کننده است جواب گفت که آتش نبالد و نیفزاید از آنکه
آنچه بالد و فزاید او را حدی و نهایتی بود که تا آن حد فزاید و چون
بدان حد رسد بایستد و از آن نگذرد و فزودن آتش را حد و

دوسیدن بوزن بوسیدن
چسپیدن – سروری

نهایتی نباشد که ازان نگذرد و چندانکه مدد یابد همی فزاید لیکن آن
فزایش بالیدن و نشو نیست بلکه فزایش غذا و علف بود چنانکه
سمی و سلش فزایش گیرد لیکن حدی و نهایتی خاص پس چون
آگهی داد از غذا که چیست گفت هیچ دانی که چیز غذا کننده غذا
را مانند خود کند بدان حجت که غذا را کار آنست که با تن غذا
کننده در سد و در اجزای او پراکنده شود و بیفزایدش و در تن
پراکنده جز آنکه بوی مانده بود پس جز غذا را مانند خود کند
و قومی دیگر گفتند که چیز غذا نه از مانند کند و هر دو گروه راست گویند
از روی و از روی از آنکه سپید از سپید منفعل نگردد و نه سرد
از سرد و نه گرم از گرم پس اگر غذا مانند تن غذا کننده باشد ازان
منفعل نگردد و کار غذا آنست که مستحیل شود پس غذا نه از مانند
بود پس چنین گفت دانای یونان که غذا دو گونه است ازان
بود که بفعل غذا باشد و بود که بقوت غذا باشد اما غذا بفعل بعد از
استحالت بود که مانند تن غذا کننده بود اما غذای بقوت آنکه
هنوز گردنده حال نباشد و طعام که نا پخته بود هنوز غذا است و
با تن غذا کننده نماند و همچنین دیگر خورشها که بیرون تن باشد

و نا رسیده

و نا رسیده بتن هنوز و از حال نگردیده و مانند تن ناشده
آنرا بغذا نکنند الا دو نفس و ازین گفته شد که آتش غذا کننده
نیست از آنکه دو نفس نیست و همچنین دیگر چیزها که نفس ندارند
غذا نکنند بتحقیق پس چون خبر داد که چیست غذا و چگونه است
گفت که قوت غذا کننده است نگه دار تن و برگزیده او و لازم او
و دلیل برین جانور که اگر غذا نیابد سست گردد و بهلاک انجامد
و قوت غذا کننده اگر چه نگه دار تن است لکن تن را بحرارت
نگه دارد از آنکه قوام تن جانور بسه چیز بود بقوت غاذیه است
و بحرارت غریزی و بغذا و ازین هر سه یکی جنباننده است و دوم
جنبنده و جنبانند هر دو و سیم جنبنده و بس اما جنباننده قوت
غاذیه است مر حرارت غریزی را و حرارت از قوت بجنبد
و انگیخته شود کار کردن را و حرارت چون بجنبد و انگیخته شود
غذا را بجنباند و بگرداند و شایسته کند تا مانند و موافق
غذا کننده شود و با او بپیوندد پس قوت فاعل است و لیکن حرارت
منفعل از قوت و فاعل در غذا و غذا منفعل از حرارت و بس
و گفت تا صفت غذا درین موضع بقدر حاجت کنم از آنکه

صفت نفس خواستم و سخن در ان بشرح و استقصا در کتاب
کون و فساد و طبایع حیوان نو آن گفت و چون از غذا
و کیفیت او و از فایده و غایت او اگهی داد پس گفت پیدا
شد از صفت کردن ما غذا را که نفس نامیه قوتیست نفس حسی
را نماینده آن جسم مانند آن جسم که حامل اوست و آن معنی است
که از غایت نفس نامیه گرفته شد و چون صفت کرد ابتدای فعل نامیه
و غایتش را و گفت نفس نامیه است نگه دار آن تن که محل
اوست و لازم او و زاینده چیزی دیگر مانند او و مانند نقش
و چون از وصف نفس نامیه پرداخت بنفس حسی حیوانی اندر گفت
و دلیل بران از قبل حواس جست و حواس را همه بکیفیت وصف
کرد و گفت حاس آنست که مستحیل شود و مانند صورت محسوس گردد
و آگهی داد از استحالات و گفت جنبشی است و انفعالی پس گفت
هیچ دانی که حاس از مانند منفعل شود یا از نه مانند یا از هر دو و
هر دو گفتار صوابست بنوعی و نوعی از انکه چیز از مانند بفعل منفعل
نگردد و نه از مانند بفعل بلکه منفعل شود از مانند خود بقوت نه بفعل
چون سپید که منفعل شود از سیاه و سپید مانند سیاه نیست

بفعل

بفعل و مانند اوست بقوت از انکه سپید ممکن است و شاید بود
که بگردد و سیاه شود و همچنین گرم مانند نیست بفعل سرد را و مانند
اوست بقوت از انکه گرم ممکن است و شاید بود که بگردد و سرد
شود و چون آگهی داد که انفعال چگونه پذیرد منفعل گفت چه افتاد
حواس را که خود را نمی یابند نه بینایی بینایی را بیند و نه ذوق ذوق
را چشد و همچنین دیگر حواس که از خود آگه نشوند پس سخن را بر
گشود درین سوال و گفت حواس مانند محسوساتند بقوت چون
محسوس حاضر گردد حاس صورت وی را بپذیرد پس مانند او شود
بفعل چون شمع که نقش انگشتری بربندد پس از برای این گفت
که مانند محسوس است بقوت پس چون منفعل گردد از محسوس مانند
محسوس شد بفعل و یافتن محسوس را حاس بدان بود که منفعل
گردد از محسوس و از او صور را قبول کند و برین نوع حاس محسوس را
بیابد و باز گشت بسخن و گفت قوت حسی سزاوار شود بحاس
خود و مانند او شود و ما گفتیم که چیز از مانند خود منفعل نگردد و قوت
حسی نخست منفعل شود از محسوس پس دریابد و ازین بود که
هیچ حس بخود نرسد و خود را نیابد برای آنکه چیز از خود منفعل نشود

بلکه منفعل از غیر تواند شد و چون سخن بدین منوال را مطلق
راند در اطلاق سخن باز قوت کرد و گفت قوت بر دو گونه بود
یکی بقبول چنانکه کودک را گویند دبیرست بقوت برای آنکه
تعلیم دبیری را تواند قبول کرد دوم گونه باز آستگی و شایستگی
بود چون مرد دبیر که بنویسد و چون خواهد بنویسد که آهسته و بر
نهاده باشد دبیری را و چون ملخص کرد قوت را دو نوع را
گفت ما چون حاس را مانند محسوس گوییم بقوت بدین معنی دوم
گوییم چون کاتب حاذق که خود نخواهد بنویسد و حاس بقوت
مانند محسوس بود که هر آنکه محسوس حاضر شود حاس مانند او شود بفعل
و این نوع از قوت بفعل شد بی آنکه مستحیل گردد دیگر کسی خواهد
که بفعل آمدن را از قوت بمعنی دوم استحالت گوید بمجاز از آنکه
استحالت بحقیقت نباشد مگر بحرکت و زمان استحالت حاس
با محسوس بی حرکت و زمان باشد پس آگهی داد از انفعال و گفت
انفعال بر دو نوع یکی انفعال تباه کار دوم انفعال تمام کار اما
انفعال تباه کار چون انفعال سپیدی از سیاهی که سپیدی
چون از سیاهی منفعل گردد تباه شود و سیاه گردد و اما انفعال

تمام

تمام کار چون انفعال هوا از روشنی که روشنی هوا را روشن کرد نه
بی آنکه هوا را تباه کند بلکه تمام کندش همچنین حس بصر از محسوس
خویش منفعل شود و بدان انفعال تمام و کامل گردد بی آنکه تباه
شود پس وصف حواس کرده بود وصفی عام مر همه را صفت آغاز
کرد بصفت یگان یگان حس الا آنکه پیش از وصف یگان یگان حس
فرق کرد میان حواس و عقل و گفت حواس در کار محتاج باشند بحاضر
شدن محسوس از بیرون نزد ایشان و عقل در کار محتاج
چیز بیرون از او نبود از آنکه کرده او هر دو درست پس آگهی داد
که چرا چنین است و گفت از برای آنست که فعل حواس در
چیزهای جزوی بود و جزویات اجسامند و ناید بود که
اجسام در حواس آیند از آنکه هیچ جسمی در جسمی نیاید و این سخن را
بیان کرده است در جایی دیگر که جسم در جسم نتواند شد پس
ازین علت بود که حواس بچیزهای بیرون محتاج باشند
و بدانکه نزد ایشان حاضر گردند اما خرد را چون کار بچیزهای
کلی بود و یافتن آنها و آن کلیات نه اجسام بوند و قوام
و ثبات ایشان در وجود محتاج نشد که آن چیزها از بیرون

نزدوی حاضر آیند تا در یابد ایشان را و صواب داشت قول افلاطون
را که گفت نفس مکان صورتهاست پس از برای این دریابد
عقل و بشناسد چیزها اگر چند از وی دور بود از انکه صورت آنچیز در وی ثابت
پس چیزها در عقل بنوع صورتها بود دلیل برین اصحاب مباحثت
که اشکال چیزها را ابدا نند اگر چه آنچیز که بدانند شکل نزد ایشان حاضر
نباشند و برای آن توانند حاضر نباشند و برای آن توانند دانست
که اشکال صورتند و صور در نفس اند پس عقل صورت را داند بلی
انکه حامل صورت حاضر بود پس چون آگهی داد از فرق میان
حواس و عقل آغاز کرد بصفت یک یک حس و دلیل بران از محسوسات
باشد که بذات محسوس بود چون رنگ و باشد که بعرض محسوس بود
چون جوهر در تحت دیدن آید بدانکه رنگین بود نه بدانکه جوهر است و محسوسات
بذات بدو قسم بخشیده شود یکی انکه خاص یک حس را بود چون رنگ
حس بینایی را و آواز حس شنوایی را و دوم انکه نه خاص یک
حس بود بلکه همه حواس را بود چون حرکت و سکون و سیوم آنکه
بیشترین حواس را بود اگر چه همه را نبود چون عدد و بزرگی و شکل
رنگ گفت محسوس بعرض در حاس تاثیری نکند از انکه جوهر در جسم اثری

نکند بانکه جوهر است بلکه برنگش اثر دارد و کند و محسوسات خاص بهر
حسی و عام مر همه حواس را اثر بود در حواس مگر آنکه محسوسی که آن از یک
چیز خاص بود آن یافت اثر در حاس بیش کند از محسوسی که همه حواس
یا بیشترین حواس را گفت حس را در یافتن چیزها خطا نیفتد هر انگه
که سه چیز باشد یکی اعتدال بعد میان حس و محسوس که نه نزدیک
مفرط بود و نه دور با فراط دوم در جایی بود که باید سیم که قوت
حس تمام بود و چون تمیز کرد میان چیزها محسوس بذات و چیزهای
محسوس بعرض وصف کرد هر حاسه را جدا و آگهی داد از ماهیت
آن و از بینایی گرفت و دلیل بر ماهیت بینایی لون را جست
که لون به بینایی آشکار یا بر است و نیز چون پیدا شد که ماهیت
لون پیدا شد که ماهیت بینایی پس گفت رنگ تمام جسم صافی
شفافست چون جسم هوا و آب و بلور و آنچه بدان ماند که لون
انکه اجسام را که صافی باشند و شفاف از قوت بفعل آرد و گفت
ضوء همچنین کند در جسم الا آنکه لون بذات خود جسم صافی بقوت
را بفعل آرد و ضوء بذات نکند بلکه بعرض از انکه ضوء رنگ را
بردارد و بجسم صافی دهد میانجی هوا اینجسم رنگین شود بفعل

پس بدین نوع ضوء مانند جسم رنگین شد بقوت آنکه لون را
بردارد نه بآنکه لون دربود پس ضوء حاصل است و تمام کننده جسم
رنگین بقوت را آنکه رنگ را پر کرد نه بآنکه لون را لون کند
پس ضوء حاصل بود لون را و لون چیزهای را که بقوت در تحت
بینایی افتند بفعل در تحت بینایی افکند و صفت جسم صافی کرد و
گفت جسم صافی آنست که بینایی آنرا دریابد نه از جهة ضوء و روشنی
از جسم صافی بلکه از جهت روشنی دیگری و این از آنست که بصر
چیزهای رنگین را بضوء خورشید دریابد و وصف ضوء کرد و گفت
ضوء فعلی است که بدان تمام شود جسم صافی پذیرا مر لون را نه
آنکه رنگین شود الا بضوء و گفت گذشتگان در ضوء سخنان
مختلف گفتند بعضی از ایشان ضوء را جسم گفتند و بعضی گفتند نه جسم است
اما آنها که گفتند نه جسم است بدین حجت گفتند که هر جسم که در جنبش
آید زمانی تواند جنبید و ضوء حرکت نه در زمان کند که از طلوع آفتاب
از افق بیکدفعه جمله روشن شود و از چراغ خانهٔ تاریک بیکبار
روشن گردد پس ضوء جسم نیست و نیز گفتند هر جسم یا بسیط
بود یا مرکب و بسیط و مرکب از آن نگذرد که اگر حرکت کند بر استقامت

کند چون آتش و هوا یا بر استدارت چون آسمان و ما دیدیم که
ضوء حرکتی کرد مستقیم یا مستدیر از آنکه حرکتش بر سوی بالا
و زیر و راست و چپ و پیش و پس بیکبار بود بی زمانی پس
ضوء جسم نیست و نیز گفتند اگر ضوء جسم بودی از آن نگذشتی که چون
در هوا گذر یافتی یا بیکدفعه بر همه هوا بگذشتی از این واجب بودی
که جسم در جسم شدی و این محال است و اگر گذر بر یک یک جزو
کند پس بایستی که هوای خانهٔ تاریک از روشنی چراغ یافتن
پیش از زمانی روشن همی گشتی و نه چنین است پس ضوء
جسم نیست و نیز گفته اند اگر ضوء جسم بودی بایستی که چون با هوا
برآمیختی هوا کثیف شدی و تاریک که اگر ما صفحهٔ را از جسم روشن
بر صفحهٔ دیگر نهیم از جسم روشن هر دو کم شوند و تیره شوند و حال
هوا از ضوء نه چنین است بلکه آن ضوء چون با هوا برآمیزد روشنی
و صفا و لطافت زیادت کند پس ضوء جسم نیست و اما
حجت آنکه ضوء را جسم گفت بازگشتن شعاع خورشید است
که گفتند اگر نه جسم بودی بر جسم همی گذشتی و باز نگشتی که هر آنچه
نه جسم بود نه جسم او را از گذر باز تواند داشت و نه ازو باز

ماند از گذشتن در جسم و نیز گفتند اگر ضوء نه جسم بودی هوا از ضوء خورشید
گرم نگشتی که هوا گرم از آن گردد که با ضوء بر هم ساید و اجسام بر جسم
سایند نه جز جسم پس ضوء جسم است و نیز گفته اند اگر ضوء نه جسم
بودی پس چرا نور خورشید چون از روزنی در خانهٔ تاریک شود
جز در برابر روزن نیفتد و در همه خانه پراگنده نشود و این صفت
حال اجسام است پس ضوء جسم است و دانای یونان با آن گروه
که ضوء را نه جسم گفتند موافق شد و حجت انگیخت برین و گفت
اگر ضوء جسم است و بینایی هوا با میرسد واجب شود که جسمی از جسمی
گذرد و این محال است و گفت ضوء مخالف ظلمت نیست چون
مخالفت دو ضد یا چون مخالفت وجود و عدم با هم و به هر یک
ازین دو نوع مخالفت نیست میان ضوء و ظلمت پس واجب است که
ضوء جسم نباشد برای آنکه هیچ وجود و هیچ عدم جسم نیست و اضداد
همچنین بقوت یکسان باشند و در زیر یک جنس و ظلمت صورتی
ندارد از آنکه عدم است و نیز جسم نیست و چون ظلمت نه جسم بود
و ضوء ضد اوست پس ضوء نیز نه جسم باشد و اگر نه ضوء و ظلمت
هر دو در تحت یک جنس نه شدند پس اگر گوید گویایی که نه جوهر بخشیده

شد

شد یعنی جسم و نه جسم و جوهر جنس است مر هر دو را گوییم جسم و نه جسم
ضد نه اند از آنکه جسم و نه جسم مختلف اند بقوت و دو ضد متساوی
باشند بقوت و جسم که جدا کرده شد از نه جسم نه از برای آن
بود که دو نوع اند در تحت یک جنس و جوهر را که جنس گویند هم جسم و نه جسم
را بمجاز گویند نه بحقیقت و هم جسم و نه جسم نه دو ضد اند بنوعی از
انواع تضاد اما ضوء و ظلمت ضد اند چون ضدی وجود و عدم پس
اگر ظلمت نه جسم است ضوء نیز همچنین نه جسم است پس چون روشن
کرد دانا که چیست لون و چیست ضوء وصف بینایی کرد و گفت
که بینایی آنست که رنگ را دریابد و بقبول اثر شی همانند او شود
بمیانجی پس آغاز وصف شنوایی کرد و همچنانکه در صفت بینایی
سخن گفت در صفت شنوایی همان ترتیب نگه داشت از آنکه نخست
وصف کوب کرد پس وصف شنوایی که کوب را آسان تر دید از
شنوایی و گفت که کوب نماید شنوایی بمیانجی هوا و دلیل
برین آنکه اگر چیزی را بر هم کوبد و شنوایی چندان بگذاشتی که آواز
کوب را برگرد و بتو رساند و همچنین اگر چیزی بویا را پوست بجای
بینی باز نهی بوی آن نشاید شنید پس هواست که آواز

کوب را بمجرای شنوایی و بوی را بمجرای بویایی رساند گفت
آواز کوب بر دو نوع است یا بقوت یا بفعل اما قرع و کوب
بقوت چون جسم آواز دهنده که هنوز بران کوبی نیامده باشد و اما
بفعل چون جسم آواز دهنده که بر وی کوبنده و کوب بفعل از باب مضافست
که کوب میان کوبنده و کوفته بود که کوب آواز نیست و آواز
نبود الا بحرکتی از زننده و از زده و گفت آواز طنین باشد مگر
که چند چیز بهم باشند یکی جرمی سخت ساده میان فرو شده اما ساده
بودنش علت بازگشتن کوب بود از هوا و اما بهین بودنش
علت هوا بسیار گرفتن است و اما فرو شدگی میان علت
درنگ هوای کوب خورده بود در جرم تا زود از وی بیرون نیاید پس
طنین بازگشتن هوا بود از پاره آن جرم کوب خورده که کوب
بر و آید سوی پاره دیگر از آن جرم میان فرو چون چیزی بر وی زنی
هوایی که از میان زننده و زده بازگردد هم بر پاره دیگر از آن جرم
آید چون گویی را که بر زمین زنی و از زمین بر جهد و هم باز بر زمین
آید و گفت دلیل بر آنکه بازگشت آواز جرمهای املس ساده روشن
بود فروغ و تابش خود شده است که بر جرمی ساده آید چون آینه

طنین بفتح بانگ کوس و طاس و طنبور و جز آن و آواز پشه و مگس و زنبور ١٢ لطائف اللغة

ازدخته

ازدخته و امثال آن که فروغ از وی بازگردد و بر جسم دیگر
آید و چون ما در جای میان تهی باشیم و آواز دهیم آواز ما از آن
مواضع که بوی رسد بازگردد سوی ما و بشنویم و این حال
چون در صحرای گشوده باشیم نباشد و چون صفت کوفتن کرده
بود بوصف آواز در گرفت که آواز را مناسب دید با شنوایی
از آنکه آواز از محسوسات سمع است خاص الا آنکه نخست فرق
باز نمود میان کوب و آواز و گفت آواز از جانوری بود که شش
دارد از آنکه هوا را بنفس فرو کشیدن گیرد و گذارد و نفس مایهٔ آواز است
و لیکن شش توان گرفت و هر جانور که شش ندارد و نفس نکشد
و آواز نزند و اما کوب جسمهای بیجان را بود و جانور را که شش
ندارد چون ماهی و مگس و آواز کوب هوایی است که جنبیده
شود و پراکنده در آلات از آهسته مرقبول آنرا تا کامی که دلیل
کند بر چیزی از چیزها و دانا از آن سبب کانرا یاد کرد در صفت آواز
تا آواز را جدا کند از آنچه آواز نیندارند و نه آواز بود چون شغال
و امثال آن که بوسیم نباشند و دلیل نکنند بر چیزی بیرونی پس چون
صوت را صفت کرد وصف شنوایی کرد و گفت او مانند

آوازیست بقوت چون آواز حاضر نبود و چون آواز
آید مانند آواز بود بفعل پس صفت حس بویایی کرد و گفت
حس بویایی نه چون دیگر حواس است که حس بویایی چیز خوش
و ناخوش را از یکدیگر جدا نتواند کرد و چیزهای بسیط دیگر را که میان
این دو مخالف باشند تمیز نکند چنانکه حس بینایی که سپیدی
و سیاهی را و هر لون دیگر را که میان این دو طرف باشد
از هم جدا کند و حس بویایی همان شناسد که موافق و خوش
بود یا مخالف و ناخوش و نتواند که بوی گل را از بوی مرزنگوش جدا
کند و نه بوی صبر را از مر بلکه همین دانیم که بوهای خوش است
یا بوهای ناخوش و فصول و اصناف مختلف بقوت بویایی
نتوانیم شناخت و این از آنست که چون حاسه از ادراک
محسوس خود عاجز بود و گشت از صفت اصناف هر یک هم عاجز
بود و ناتوان و چون صفت هر یک نتوانیم کرد نام هر یک را
نتوانیم برد پس نام چیزها بشنید برایشان نهیم و گوییم این
خوش بویست و آن ناخوش بوی و این بوی شیرینی
همی آید و از آن بوی ترشی گفتیم همچنانکه صنفی از جانوران

که جز

که جز نگاه چشم ندارند دیدنیها را نه بینند از سختی چشم ایشان
چون جانوران دریا و اصناف ملخ و مانند آن که جز سپیدی
و سیاهی نتوانند جدا از هم کردن نه بینایی ایشان و از
دیگر لونها عاجز آیند و همچنین مردم بحس بویایی بوهای مختلف
را از یکدیگر جدا کردن عاجز هستند و جز خوش و ناخوش را نتوانند
دریافت و گفت اگر زان است که بوییدن ما هوای گرفتن است
بمجاری بویایی پس جانوران که بینی ندارند بوها چگونه یابند
جواب گفت خود را که گذرها که بدان توان بویید از حیوانات
که بینی ندارند دارند و هیچ مانع نیست هوا را از رسیدن بدان
مجاری پس بوی توانند یافت بی آنکه هوا را به بینی برکشند و اما
دیگر جانوران که راه گذر بینی دارند بالای آن گذرگاه حجابی
بود شان که هوا را باز دارد از رسیدن بدان منافذ مگر که بر
کشند و بجنبانند و همچنین نتوانند دید مگر که چشم بگشایند و بعض
جانوران که پلک چشم ندارند چشمهاشان گشاده بود و چون
صفت بوی کرده بود و نموده که چگونه بما رسد پس وصف حس
بویایی کرد و گفت او مانند خبر بویا بود بقوت یا بوی دور بود

وچون حاضر گردد مانند وی شود بفعل بی حرکت و زمان ازانکه چون
بویا حاضر شد مانند او شد حس بویایی بفعل و چون از صفت حس
بویایی پرداخت بصفت حس ذوق در گرفت و آگهی داد از
موافقت او با دیگر حواس و از مخالفت او با ایشان و گفت
حس ذوق مخالف دیگر حواس است بدان که حس ذوق چیزها
را بی میانجی هوا دریابد از انکه تا چیزها را بر زبان ننهیم چاشنی آن
نتوانیم شناخت و این حواس دیگر را که وصف کردیم نه چنین است
که آن حواس تا هوا در میان نباشد محسوسات خود را نیابند چون
حس بینایی و شنوایی و بویایی که اگر مردم چیز دیدنی را بر حدقه
چشم نهد نبیند و اگر چیز آواز دهنده را بر پوست درون گوش نهد
آواز آن نتواند شنید و اگر چیز بویا را بر ظاهر مجرای بینی نهد
بوی آن نیابد و دلیل برانکه چشنده در چاشنی شناختن
محتاج آن نیست که هوا در میانه بود آنکه ذوق لمسی است بسودنی و بودن
چیزها محتاج بواسطه هوا نبود در شناختن حال آنچیز که لمس کند پس
حس چشیدن در شناختن طعم محتاج هوا نبود و گفت چشیدنیها
یا بقوت تر باشند یا بفعل یا آنچه بقوت تر باشند چون نمک و بورق

گوش م

وسنگ

وسنگ و آنچه بدان ماند که چون آب بوی رسد تر شود بفعل و آب
گردد و اما آنچه بفعل تر بود چون شیر و زیت و شراب و مانند آن
اینست مخالفت حس چشیدن با حواس دیگر و اما اتفاق وی با
دیگر حواس چشیدن آنچیز را که طعم دارد بشناسد و آنرا که طعم
ندارد هم بشناسد چون دیگر حواس و آنچیز که طعم ندارد دو نوع
بود یکی چون آهن و سنگ که طعم ندارد و حس ذوق را تباه
نکند و نوع دیگر چون سموم که طعم هم ندارد و ذوق را تباه کند و چون
خبر داد که ذوق طعم چیزها را بلمس شناسد صفت ذوق کرد و گفت
ذوق قوتیست حسی مانند طعم بقوتست چون طعم را لمس کند مانند
طعم شود بفعل پس صفت لمس آغاز کرد و او را وصف کرد بدو صفت
غریب و بدان معانات شنونده خواست یکی صفت آنکه گفت
حاسه لمس یک حاسه نیست بلکه حواس بسیارند و صفت دیگر
آنکه گفت حس لمس نه گوشت راست بلکه چیزی دیگر راست که گوشت
در باطن دارد و بر گوشت پوشیده است و اما حجت حاسه لمس
یکی است آنکه هر حاسه دو ضد را یابد و آنچه میان دو ضد بود چون
بینایی که سپیدی و سیاهی را شناسد و رنگهای دیگر که در میان

برانکه م

این دو باشند و همچنین حاسهٔ شنوایی آواز زیر و بم را شناسد
و آنچه میان این دو طرف افتد و همچنین حاسهٔ بویایی خوش و نا
خوش را شناسد و بویی که میان این دو ضد بود اما حاسهٔ لمس
اضداد بسیار را دریابد که از آنجمله گرم و سرد است و تر و خشک
و ساده و درشت و نرم و سخت و این دلیل است بر آنکه حاسهٔ
لمس یک حاسه نیست پس گفت مگر که گوینده گوید که این حال
در دیگر حواس نیز افتد نه در حاسهٔ لمس تنها که حاسهٔ بصر سپید و
سیاه و خرد و بزرگ را و متحرک را و ساکن را یابد و همچنین
حاسهٔ سمع آواز بم و زیر و آواز درشت و نرم و آواز قوی و بلند و
ضعیف و پست را شناسد در جواب این گوینده گوید این محسوسات
بسیار حواسند که بزرگ و خرد و متحرک و ساکن جز بحس بصر
هم توان یافت و آن چیزها را همی گوییم که خاص بحس توان
یافت و حجت نمود بر آنکه حس لمس چو اجناس بسیار زند و گفت محسوسات
خاص هر حاسه در تحت یک جنس افتد و بس که محسوسات حس بصر از
لون برنگذرد و محسوسات سمع از صوت و محسوسات شم از
بوی و محسوسات خاص هر یک یک جنس است و لمس محسوسات

خاصه



خاصهٔ لمس اجناس بسیار زند که بحاسهٔ لمس کیفیت فاعله را چون
حرارت و برودت که یک جنسند شاید یافت و کیفیات
منفعله را چون رطوبت و یبوست توان شناخت و جنسی دیگرند
و همچنین سخت و نرم را و درشت و ساده را و آن معانات
اول را در این کتاب مطلق نکرد و لکن در کتاب حس و محسوس
مطلق گفت این سخن را و اما معانات دوم را بیان کرد بر این
صفت و گفت حس بسودن نه بگوشت است لکن بچیزی دیگر است
که در گوشت پوشیده بود اگر گوید گوینده که اگر حس لمس نه بگوشت
بودی ما را از چیز که باندام ما رسیدی آگهی نبودی بی زمان
گوییم آگهی حس لمس کی بی زمان بود واجب بکند که حس لمس
بگوشت باشد و دلیل بر این آنکه اگر کسی جامهٔ تنگ بر انگشت
بپیچد و انگشت در آب گرم یا سرد نهد از آن گرمی یا سردی آگه
نشود بی زمان آگهی الا بزمان بحس لمس و دلیل آن نیست که
حس لمس گوشت راست پس سؤال کرد و گفت چه معنی که
حس لمس بتوسط هوا بود میان حاس و محسوس چون دیگر حواس بصر و
سمع و شم یا نه چو اگفت حاسهٔ لمس ملموس را عیان بخی هوا

دریابد لکن هوا پوشیده بود و درین مثلی زد و گفت اگر کسی
دست با آب فرو برد و برون آرد و بدست سنگی را برگیرد
ناچار میان سنگ و دست آب بود لکن پنهان از غایت
لطافت لیس چون آب متوسط میتواند بود میان دست
و آنچه بدست بگیرد ولی آنکه نتوان دید از لطافت هوا سزاوار
تر که در توسط پوشیده ماند که هوا از آب بسی لطیف‌تر است پس حس
لمس با دیگر حواس انباز است در آنکه متوسط هوا یابد و بچیزی دیگر هم
انباز است بر آنکه بقوت ماند بود محسوس خود را تا محسوس از وی دور
بود و چون حاضر وی شود و بساید بفعل شود از آنکه حاسه
لمس مر گرم و سرد و تر و خشک و دیگر ملموسات را یابنده
بود بقوت و هر یک از اینها کار حاسه را از قوت بفعل آورند
چون حاضر شوند و چون مانند شان شود بفعل آگهی یابد از آن
و باید که دانسته بود حکیم یونان برانست که هر حاسه محسوس
خود را میانجی هوا یابد بصر و سمع و شم و ذوق و لمس الا آنکه
هوا در جز حاسه سمع و بصر پوشیده تر است و گفت همه اجسام
که در هوا باشند یکدیگر را نتوانند بسود ولی آنکه هوا در میان

و همچنین

و همچنین اجسام که در آب باشند یکی دیگر را نتوانند بسود ولی آنکه
آب در میان بود و گفت تو چنان یابی که هر حاسه از حواس
محسوس خود را بیک گونه یابد یا بگونه‌های بسیار مختلف که حس
ذوق و حس لمس در گمانند که محسوس خود را بی هوا یابد و گفت
حواس جمله بمیانجی هوا یابد لکن در لمس و ذوق پوشیده
تر است که در دیگر حواس چنانکه نمودیم و سبب پوشیدگی هوا در
حس ذوق و لمس آنست که این دو حس از نزدیک یابد محسوس
خویش را که آن چه طعم دارد تا بر زبان نهاده نشود و آنچه
بسوده نبود تا باندام حاس باز نیفتد یافته نشود و از آن آگهی نیابد
پس از این است که هوا درین دو حس پوشیده باشد و اگر گوینده‌ای
گوید که اگر ما محسوسات را بتوسط هوا یابیم از این واجب شود که ما نخست
هوا را یابیم و از وی آگه شویم پس محسوس را و چنین آگهی بزبان تواند بود
پس حاس محسوس را بی زبان نیابد جواب گوییم که هوا حامل است
محسوسات را سوی حواس و حامل و محمول بهم یافته شوند بی زبان از آنکه
هوا محیط است بر جرمها و حس محیط و محاط را بهم یابد بی زمان و مثالی
نهاد این را و گفت اگر مردی سپر دارد و زننده بر سپرش زند سپر دار

ازرنده بازدن سیر بهم آگه شود بی زبان که در میان هردو افتد
پس چون وصف کرد دانا یک یک حس را صفتی دیگر کرد حواس
را و گفت هر حاسه از حواس چون قبول کند محسوس را صورت محسوس
را قبول کند نه عنصرش را چون موم که نقش انگشتری را قبول کند
نه انگشتری را این جمله حواس کار خود را آگاه کند که صورت محسوس را
قبول باشند چون حس بینایی که آنگاه از لون آگه شود که صورت
لون را قبول کند همچنین حس شنوایی آنگه از آواز آگه گردد که صورت
محسوس را قبول کند همچنین دیگر حواس را کار آنگه تمام شود که صورت
محسوس خود را قبول کند و گفت جز پذیرنده صورت محسوسات را
اوست حاسهٔ نخستین که درو است قوت حسی و آن روح خاص است
که محل حامل قوتهای حسی اوست و گفت چه بود حواس را تا از
افراط محسوسات خود تباهی گیرند چون روشنی مفرط که بینایی را
تباه کند و آواز سخت شنوایی را باطل کند و بوی قوی بویایی را
بریان برد و تلخی با فراط قوت ذوق را تباه کرداند و حرارت قوی
حس لمس را ببرد پس درین سوال سخن مطلق گفت که جملهٔ حواس
را اعتبار به اعتدالست و هیچ معتدل از معتدلی چون خود تباه نگردد

بلکه آن

بلکه آن محسوسات که از اعتدال با فراط گراید حاسه را از اعتدال
بگرداند و تباه کند پس زینست که چیزهای محسوس با فراط باشند
قوت حس را باطل کند و گفت اعتدال بر دو نوع است یکی
چنانکه میان دو طرف باشد چون آب فاتر که میان گرمی و سردی
بود که نه گرم و نه سرد بود دوم آنکه خبر دو طرف را قبول تواند کرد
چون کودک که نه صالح خوانندش و نه فاسق با آنکه بیکطرف گراید
پس یا صالح بود یا فاسق و اعتدال حواس ازین قسم است که میان
دو طرف باشد لاجرم بطرفی ازین روی محسوسی که با فراط رود
از اعتدال حواس را باطل کند و گفت چه بوده است نبات را
که حس لمس نیست چون قوت غذاوی دارد از چیزها بسودنی
منفعل گردد چنانکه تر شود و خشک گردد پس جواب گفت که نبات
را اندامی منفعل نیست که بدان صورت چیزها را قبول تواند کرد از آنکه
اعضای نبات جمله سخت و درشت و زمینی و همچنین جانوران
سفال پوست حس لمس ندارند چون صدف و جز وی و هر جانور
که پوست اندامش تنکتر و نرمتر حس لمسش قویتر و پرسید که چرا
جانور را چه گویی هیچ منفعل گردد از چیزهای محسوس یا نه جواب گفت

جرو ولد الکلب والاسد
ق
جرو بچهٔ شیر و بچهٔ هر جز

که جز جانور منفعل گردد از چیزهای محسوس بلمس محسوس نگردد
از چیزهای که بحس بصر توان یافت یا بدیگر حواس که انفعال جز جانور
از گرم و سرد و خشک و تر بوده و او را آلتی نبود که بدان گرم و سرد را
قبول کند و دلیل بر آن آنکه گرم را از سرد تمیز نتواند کرد و نه تر را از
خشک و گفت چیزهای که جان ندارند منفعل شوند از چیزهای محسوس
بلمس لکن انفعال تباهی نه انفعال تمامی و گفت لازم نیست که
هر آنچه منفعل شود آگه بود که حس از هیچ حسی انفعال نبود پس
اگر گوینده گوید که جانور و جز جانور چون منفعل شوند از چیزهای محسوس پس
چه فرقست میان انفعال جانور و انفعال جز جانور جواب آنست
که جانور چون منفعل گردد از چیزهای محسوس صور او را قبول کند نه ماده
او را که لون جسم را قبول کند حس بینایی نه جسم و لون را با هم و همچنین
شنوایی و دیگر حواس که صور اجسام را قبول کنند نه اجسام را اما
جز جانور چون نبات و سنگ صورت محسوس و جسم را هر دو قبول
کنند که درخت و سنگ از آب که بدیشان رسد منفعل شوند هم بجسم
آب و هم بصورت تریش که آب نه بتری تنها بدرخت رسد بلکه بتری
و بجرم مادی پیوندد پس چیزهای محسوس درخت و سنگ چنین

کار کنند بی آنکه شجر و حجر را از کار کردن در ایشان آگهی بود اگر پرسید
پرسنده که درخت و سنگ از آب شور و آب گوگرد تباهی پذیرد
جواب گوییم آب بد که درخت را تباه کند نه بدان کند که درخت
آگه بود از تباه کاری آن بلکه بدان تباه کند که آب بد او را نیست
تباه کننده که درخت و سنگ و همه اجسام را تباه کند و همچنانکه
آب خوش غذا دهد درخت را و بیفزایدش همچنین آب بد درخت
را و دیگر اجسام را هلاک کند و تباه کرده اند اگر گوید گوینده که آواز صدا
از جرم سنگ و درخت را تباه کند چون آواز رعد که درخت
را بشکافد و سنگ را بشکند با آنکه جسم رعد بوی رسد چرا چنین است
جواب گوییم که آواز تند آن کار با سنگ و درخت نه بدان کند
که آواز است بلکه بدان کند که حامل آواز است یعنی هوا بدانکه رعد
بحرکت ابر هوا را تنگ آرد و بر هم کوبد و بشکند و بشکافد
و خانها که روزن ندارند هم از آواز رعد شکافته شوند از آنکه
هوا در درون خانه از کوب رعد بسیار جمع شود و افسرده
گردد و در خانه نگنجد و گذرگاه نیابد پس خانه را بشکافد تا بر شکاف
وی بگذرد دیگر گفت هوا و آب و زمین از چیزهای محسوس

منفعل شوند بیش از انفعال درخت و سنگ که هوا از وی
بوی خوش و ناخوش و از لون و آواز و از طعم و از گرمی و سردی
و خشکی و نرمی منفعل شود و همچنین آب و زمین الا آنکه انفعال
هوا از انفعال آب و زمین بیش و انفعال آب از انفعال
زمین بیش بود پس چون پرداخت از تلخیص چیزهای حسی و
نفس حسی حیوانی را صفت کرد و گفت نفس حسی حیوانی آنست
که چیزها را در یابد بقبول صورتهای آن نه بقبول اجسام ایشان
و یافتن آنست که مانند آن صور شود الا آنکه در حال غیبت
شان مانند ایشان بود بقوت و چون حاضر شود مانند شان
گردد بفعل **مقاله سیم** دانای یونان چون از بیان و وصف
نفس حسی پرداخت بصفت نفس گویا بازگشت و پیش از آنکه
سخن بنفس گویا راند دو قوت را از قوتهای نفس همین
وصف کرد یکی حرکت و دیگر وهم و گفت این دو قوت
شریفترین قوتهای نفس حیوانی اند برای آنکه بفعل ایشان
نزدیکترند از دیگران که ایشان مادی نیند خاصه وهم که از برای آن
وهم بفعل نزدیکترست که کار وهم بخود در بود چون کار عقل با چیزهای

بیرونی محتاج نگردد چون حواس و از این روی دانا وهم را
عقل منفعل گفت و گفت این دو قوت میانجی اند میان
حس و عقل و از آن صفت این دو قوت را فرایش داشت
که تا چون وقتی را شناخته باشیم که بجدایی از ماده نزدیکتر بود
باور توانیم داشت چیز دیگر را که از هیچ روی با ماده بپیوند ندارد
و نیز تا یکبار از چیزهای محسوس مادی با چیزهای بی ماده نیفتیم که
ناگاه از حالی با حالی گردیدن نه بتدریج زیان کار بود در گفتار
و جز گفتار و چون بعض قدما را یافت که وهم و حس را یکی پنداشتند
خبر داد که یکی نیند و همچنین حس و عقل و همچنین حس و فکر
پس باز گشت بفکر حس و عقل و گفت حس هر جانوری را
و عقل هر جانوری را نبود و حس چیزهای بیرون از و یابد چون
رنگها و طعمها و بویها و مانند آن و عقل چیزها را در خود شناسد
و کارش در آن چیزها بود و چون چیزهای کلی و تصور و مانند آن پس
باز گشت بصفت حس و حزم و فکر و تمیز میان ایشان الا آنکه
همه را در یکجا بهم آورد و حکم خواند پس گفت حس در شناختن
محسوسات خطا نکند و غلط نشود و خدا و نه حزم و فکر را خطا افتد

که بسیار بود که در فکر چیزهای سودمند زیان کار نماید و زشت
خوب نماید و همچنین حزم پس نوعی دیگر فرق کرد میان
حس و فکر و حزم نه همه را باشند پس فرق کرد میان حس و فکر و
عقل گفت عقل در شناختن چیزها خطا نکند که عقل چون آهنگ
چیزی کند یا بشناسد آنرا شناختن درست یا بشناسد
و اما فکر افتدش بسیار که در شناختن چیزها خطا کند و همچنین
رای ناستوده بسا که خطا کند پس فرق کرد میان وهم و حس
و گفت وهم کار خود تواند کرد به بیداری و خواب و حس در
خواب کارگر نباشد و همچنین حس در هر جانوری بود و وهم نه
همه را بود که از جانور آنچه از عفونات متولد شود چون انواع
کرم و مگس که حس باشد و وهم نبود ایشان را از آنکه یاد ندارند که
بازشناسند آنرا و افعالی که بوهم تعلق دارند از ایشان نیاید اگر
گویند اطفال را وهم نیست بدین قیاس که در امثال این جانوران
گفته شد گوییم اطفال را وهم هست بقوت نه بفعل و از قوت
بفعل آید اما آن جانوران را نیست وهم نه بقوت و نه بفعل
و فرق دیگر آنکه حس را خطا نیفتد در محسوسات و بسا که گمان

لطفا

خطا بود که چیزها نه چنان بود که در گمان آید و نیز حس چیزها را که دور
از تن صاحب حس بود نیابد و وهم بسا که یابد و حس چیز را نیابد
مگر بدان شکل و هیأت که بود و وهم تواند یافت چیز را بشکلهای
مختلف و هیآت بسیار پس بازگشت بجدا کردن وهم از عقل
و گفت کار عقل در چیزهای تمام است و آن شناختن درست
بود و وهم باشد که خطا بود و وهم در همه جانوران جستجوی بود و
عقل نبود الا مردم را پس فرق میان رای محمود و وهم باز نمود و گفت
وهم همه جانوران بوینده را بود و رای ستوده نباشدشان پس
باید کرد مردمانی را که وهم را قوتی پیدا شد از حس و رای محمود
مرکب و گفت که نه چنانست از آنکه اگر مرکب بودی از حس و رای
محمود بایستی که حس و رای محمود کار کردندی در یکچیز در سپید و
سیاه و ما نه چنین همی بینیم از آنکه حس سپید را یابد و رای محمود
از کارها آن بهتر را یابد و اگر حس و رای محمود مختلفند بذات و
ادراک پس چگونه وهم که از ایشان مرکب بود دو چیز مختلف
را یابد در یکحال و ما بسیار بینیم که حس دروغ یابد و رای محمود راست
در یکچیز و در یک حال و وقت چون قرص خورشید که حس آنرا

چند سپری باید ورای محسوس اورا بزرگتر از جرم زمین باید پس
اگر وهم مرکب بود ازین هر دو یعنی حس و ورای محسوس پس وهم درو
ورا ست ذی که چیز و بگزمان ای باید و این محال ست و چون از
تمیز این قوی پرداخت باز گشت بذکر وهم وحس عامی که محیط ست
بحواس پنجگانه و فرق میان هر دو باز نمود و گفت وهم کار خود
بی حواس کند اگر چه حواس از کار آمیده باشند و حس عامی بی
حواس کار نتواند کرد و وهم در چیزهای غایب کار کند و حس عامی
نتواند کرد الا که محسوس حاضر بود و نیز نتواند که کار کند با یک حس
بلکه با جمله حواس تا تاثیرشان کار گر بود و حجت آورد بر آنکه مردم
را حس عامی نیست جز این حواس پنج با آنکه گفت یکی چون کار
بداند که کرد و بداند که این چیز جز آن چیز دیگر ست و همه حواس
همچنین از اختلاف محسوسات آگهی ندارند چون اختلاف لون
و آواز و طعم و بوی و لمس بلکه گفت وهم حرکت حس بفعل ست
که محسوس بفعل حس را بجنباند و حس وهم را بجنباند و ازین سبب
وهم نتواند بود بی حس برای آنکه وهم مبادی و اوایل آگهی خود را
از حواس گیرد و اگر گوینده گوید که وهم محتاج حس نیست از انکه با چیزها

را درو هم نتوانیم آورد که بحس آنرا نیافته باشیم چون مردم پرنده
و جانوری که از بز و گاو و کوهی زاده گوییم در چنین چیزها مخترعوا
را نخست درو هم آوریم پس ترکیب از آنکه هر صورت
مجرد را که در گمان آوریم عیانی آوریم و دلیل بر آنکه وهم چیزی
نگارد که نه حس بوی داده بود از آنکه گروهی نابینا زاینده نتوانند
که رنگها را در گمان آرد و حال وهم بحال حواس ماند از انکه اگر حس
دروغ باید گمان نیز دروغ بود و اگر حس راست یابد گمان نیز
صواب و راست بود و ما بنمودیم که حس گهی راست و گهی دروغ
ماند پس درست شد که وهم جنبشی ست از حس بفعل اگر گوید
گوینده که این صفت که وهم را کرده شد که حرکت ست از حس
بفعل بحس عامی لایق تر ست که محیط ست بجمله حواس این که
گویند حرکتی است از حواس بفعل گوییم این صفت سزاوار
حس عامی نیست از انکه کار حس عامی از جهت جمله حواس
از تاثیر ایشان بود چنانکه بدین نزدیک گفتیم که کار حس عامی
یافتن اختلاف محسوس دو حس یا بیشتر یا همه بود در ان حال
که هر یک از حواس محسوس خود را همی یابند با هم و وهم را یک حس

پس با محسوسش را وهم کند پس الکچی داد از علت وهم بهیمی که
چراست و گفت وهم در بهایم بدل عقل است که ایشان را چون
قوت عقل نبود وهمی بدارند تا بدان چیزهای مختلف و موافق
راهی یابند که وهم مثال خرد است و گویایی و درای این گفته
شده است که وهم صورتیست فرمان بر گویایی و وهم است که بهایم
را برانگیزد تا غذا را که سبب قوام ایشان بود بهم آرند و بنهند
چون مور و دیگر جنبندگان که در بهار ذخیرهٔ زمستان جویند و
بنهند و وهم در جانوران گویا برای آنست تا بهنگامی که عقل بکار
در ایشان بسبب خواب یا بیماری که مردم در آن بیخرد باشند وهم
برکار بود که وهم در خواب و در بیماری که خرد محجوب شود کار کند که
بکار عقل نزدیک باشد که وهم در خردمندان بصورت خرد
نگاشته بود که عقل از قوت و نور خویش بوی راهی رساند
پس وهم گویاست در خردمندان و کارش منطقیست و نفس گویا
را در تن کار نتواند بود الا بیاری وهم پس چون بپرداخت
از تلخیص قوتهای نفس آغاز کرد بتلخیص عقل و آنکه چگونه یابد
چیزها را الا آنکه نخست یابد که عقل و حس را تلخیص کرد همیشه

بم

ودانای

و برای آن چنین کرد تا ما را بیاموزد که نفس گویا بماند و تمیز و گفت
عقل و حس بدان متفقند که حس مانند محسوس بود بقوت تا محسوس
غائب بود و چون حاضر شود بفعل گردد و همچنین عقل مانند معقول
بود بقوت تا از معقول دور بود و چون از معقول در وا آید بفعل
شود و عقل تا آرمیده باشد عاقل بود بقوت و چون آهنگ
کار کرد عاقل بفعل بود و همچنین حس تا ساکن بود و دور از محسوس
خویش مانند محسوس بود بقوت و چون محسوس ورا بجنباند تا حاضر شدن
مانند محسوس شود بفعل و گفت چون عقل چیزها را درست یابد و تنها
از هم جدا کند جدا کردنی صواب و استتم که گوهر بسیط است و از حکمای
گذشته فیثاغورس یاد کرده است این سخن را که نفس گوهریست
بسیط که در وی هیچ آلایشی نیست از ماده و چیزهای مادی و از این است
که آنچه یابد صواب و درست یابد و اگر نفس را مایه بودی ویرا حجاب
گشتی از شناختن درست و گفت اگر چه آنکه حس و عقل هر دو کار
کنند در چیزها پس میان شان اختلافی است روشن از آنکه عقل
صورتهای عقلیست و دانای یونان گفتار آنکه گفت نفس گویا جای
صورتهای عقلیست نه نفس بهیمی و نه نفس نباتی صواب داشت

و نکوهش کرد افلاطون را بدان که گفت نفس جای صورتهاست
هر نفس که بود و نیز نپسندید سخن او را اگر گفت نفسیکه بفعل
باشد جای صورتهاست نه نفسی که بقوت بود و استادان یونان
گفت که نفس گویا که قرارگاه صور عقلی است و صور در و نه بفعل باشند
بلکه در و بقوتند از انکه نتواند همه چیزها را بیکبار بداند بلکه یکی را پس
از دیگری شناسد و چون خواست دانا که ما را بنماید که عقل
داننده نیز دلیل برهان از اختلاف حس و عقل انگیخت و
گفت حس نه از سر عقل است از انکه قوت حس از محسوس بافراط
که از اعتدال زیاده بود یا بتفریط که از اعتدال ناقص بود نقصان
یابد و عقل نه چنین است که عقل معقول عظیم را بیابد و آنچه ضعیف بود
ازو پوشیده نتواند شد بلکه بر یافتن آن توانا تر بود و گفت قوتهای
حس از افراط محسوسات تباهی از ان گیرند که حواس محسوس را حرکت
و انفعال باید الا انکه انفعال نخست از ایشان بود و چون
انفعال مفرط شود تباهی تولد کند و انفعال عقل از معقولات نه
چنین بود که هر انکه که معقول بقوت عظیمتر بود عقل نکوتر و تیزتر
را و در شناخت و بقا فزونتر گردد پس عقل نه از سر حس است

ی

و نه فعل عقل چون فعل اجسام بود از انکه فعل جسم از و بیرون نشود
و کار عقل از ان جسم که بوی تعلق دارد بجایهای دور گذرد پس
از ینجهت است که عقل را معقول عظیم تباه نکند بلکه دانش و شناختش
فزون گردد و معقولات ضعیف از وی پوشیده نماند پس
عقل باقیست و تباه نشود و کهنه نگردد چون صفت اجسام
ندارد و گفت صواب گفت آنکه گفت نفس عاقله جای صور
عقلی است بقوت نه بفعل و گفت واجب نیست که نفس عاقله
آمیخته و آلوده بود بچیزی از هیولی و اجسام که او گرمی و سردی را نه
پذیرد و هر جسم آلت عقل است پس بیشک نفس گویا باقیست
و تباه نشود و گفت از چیزها باشند بسیط چون صور و باشند
مرکب و چیزهای بسیط و مرکب را همه بیکجزو بداند یا چیزهای
مرکب را بجزوی بداند و چیزهای بسیط را بجزوی دیگر پس
جواب گفت که نفس بسیط و مرکب را همه بیکجزو داند و آن
عقل است لکن بسیط را بنوعی داند و مرکب را بنوعی و آن چنان
باشد که چون آهنگ دانستن صور کند بسیط شود و بخود باز
گردد و شناسد آن صور را شناختنی درست و چون خواهد که

مرکب را بداند از خود فروتر آید تا بجنس و او این شناخت مرکب را
بجنس برگیرد گوییا دارا بدین گفتار آن خواهد که نفس گویا صور مجرد عقلی
را بی آلت یابد بلکه بذات خود آنرا بشناسد و چیزهای مرکب جسمانی
را بمیانجی حس یابد که نفس حواس را چون آلت بکار دارد در
شناختن جسمانی و این آنست که حواس آثار جسم را قبول کنند
و بنفس دهند و نفس بدانند و دلیل نابینا زاد که الوان را نداند آنکه
نفس آلت شناختن لون ندارد تا الوان اجسام قبول کند
و بنفس دهد و گفت بد دیدند آن گروه که گفتند عقل چیزهای معقول
را بداند و بس همچنانکه حس چیزهای محسوس را داند و بس و این بد
گفتارست از آنکه عقل چیزهای معقول را و چیزهای محسوس را هر دو
بداند بنوعی و نوعی چنانکه در پیش نموده شد که اگر نه چنین بود چند
محال لازم آید اوّل آنکه اگر عقل محسوس را نداند چون حس بصر قرص
خورشید را چند سپری بیند عقل نتواند که رد کند یافتن او را و
خطای حس را نتواند نمود چون بصر چوب راست را که در آب نهی
کژ بیند عقل اگر آنرا نداند خطای وی نتواند نمود و نیز عقل اگر آنچه به
حس بینایی در آینه نبیند نداند نتواند نشان نمودن که آنچه بصر در

آینه دید در آینه نیست لکن اثریست و خیالی و اگر نه عقل محسوس
را دانستی عقل نتوانستی گفت که من دیدم آن لون را و من
شنیدم آن آواز را و هم آنکه داند هم که هر جسم که در کون و فساد
افتد مرکب بود از اسطقسات چهارگانه و عقل مرکب را الا شناختی
و نیز اگر عقل محسوس را ندانستی دانایان پیشین نگفتندی که نفس
جای صورتست هم صور عقلی و هم صور حسی و هم صور وهمی و هم
صور فکری از آنکه عقل بود که این همه صور را اصطلاح آرد از
خطا و عقل باشد که آن صورت را که در خواب دیده شود بنماید
که خیالست و حق نیست و فلان رای خطاست و فلان رای
صوابست باید که برهان ایستد پس عقل هم چیزهای عقلی را بداند
و هم چیزهای حسی را الا آنکه دانستن حسیات را دانستنی بود
جزوی و با آلت و عقلیات را بداند دانستنی کلی بخودی بی میانجی
حس و نباید که شنونده این سخن را بپندارد و گمان برد که دانا
بدان که گفت نفس آلوده نیست بجسمی از اجسام که او در جسم نیست
لکن بدین آن خواست که او آمیخته نیست با جسم چنانکه اجسام
مرکب باشند و نه حال در جسم چون صور هیولانی و مادی انتهی الکلام

وهیات لکن نفس در جسم چون جوهر در جوهر و چون ملاح در کشتی
و اگر نفس در جسم بودی چون چیزهای آمیخته با هم و چون چیزهای
مرکب بر هم هیچ چیز را نبدانستی از آنکه عقل از نا مانند خود منفعل
نگردد و چون منفعل نشود احساس بدان محسوس حاصل نشدی از آنکه حس و
علم بحرکت و جنبانیدن محسوس بود مر حاس را و حرکت جنبانیدن
معلوم مر عالم را و چیزی از چیزهای طبیعی چون خود بجنبد و چون بجنبد
منفعل نگردد نه حس بود بمحسوس و نه علم بمعلوم اگر گویند گوینده که نه آلات
حس مرکبند و حس مرکبست از اسطقسات و با این همه مرکبات را
در یابد پس برای چه اگر نفس با اجسام مرکب بود یا آمیخته نتواند
چیزها را دریافت گوییم هیچ حس مرکب را نیابد و جز یک
چیز را نتواند شناخت که بصر جز لون را نبیند و سمع جز آواز نشنود
و نفس نه چنین است از آنکه نفس همه چیزها را بسیط و مرکب را دریابد
و این نوع از طریق ترکیب نیست با اجسام و نه از طریق آمیختن
با تن و هر نفس عاقله چون صورتی مادی نیست که اگر صورت
مادی بود جسم آلت او بودی و نتوانستی کاری کردن بی آلت
همچنانکه نفس حسی حیوانی نتواند کاری کردن بی آلت حس و نفس نامیه

هیچ

هیچ کار نتواند کردن بی تن خود که از آن بی آلت کاری نتواند کرد
که ایشان از صور مادی اند و بی ماده کار نکنند اما نفس عاقله صورت
مادی نیست بلکه صورت عقلی محض است جدا از ماده و چون
چنین بود کار نتواند کردن بی تن آنکه در اندیشه باید چیزها را دور
از تن و چون فکر در چیزهای بلندپایه کند محتاج نگردد بتن و با آلتی
که او را نزدیک کرده اند بیافتن آن و دلیل بر آنکه عقل در شناختن
چیزهای بلندپایه محتاج تن و آلت نبود آنکه هیچ آلت کار کار
فرمای خود را از آن منع نکند و باز ندارد و کار تن بعقل نه چنین است
که بسیار گوید که عقل را از تصور معقولات باز دارد و بسیار اتفق
که نفس ناطقه آرزومند عالم خود باشد و آهنگ بخود باز گشتن
کند و تن او را از آن باز کشد با عالم خود که جز فساد و استحالت نیست
و اگر قوام نفس عاقله تن بودی و چون تباه شدی تن او نیز
تباه گشتی نفس را هیچ شوق نبودی بعالم دیگر و بکاری جز ترتیب
و تدبیر بدن همچنانکه نفس حسی جز بعالم محسوسات و حسیات
حسی هیچ عالمی دیگر مشتاق نبود و همچنین نفس رویاننده که جز
بعالم خود شوق ندارد از آنکه قوام این نفوس نیز باطل شوند

و نفس عاقله چون مشتاق است بعالم جز عالم محسوسات و عالم
کون و فساد دلیل آن بود که قوام او نه باجسام و کار او نه بآلات
مرکب و اجسام تواند بود پس درست گشت که نفس گویا نه چون
صورتیست مادی که ثابت نبود الا بماده بلکه درست چون صورتی
ماده بخود ماننده و ثابت و ازین گفت دانای یونان که نفس
تمام نیست لکن تمامی از تن جدا و بجدا بودن از تن تباه نگردد
و درین کتاب نفس را تمام مفارق گفت و در جز ازین کتاب
نفس صورت خواند و جوهر قایم بخود و گفت اگر عقل آمیخته و منسوب
نیست بماده از هیچ گونه و هر دانستنی فعلست از وی اما چگونه
نداند چیزهای معلوم را و گفت عقل چیزیست هم از چیزهای
معلوم پس چه بینی عقل خود را میداند یا نمیداند اگر خود را نمیداند
چگونه صفت میکند و میگوید جوهریست جدا از تن که چیزها را داند
اگر چه از تن غایب باشند آن چیزها و اگر دانسته که خود را میداند
چگونه بدان که خود را میداند که همگی او عقل است یا بدان که
نه همگی عقل است دو چیز زشت ازین لازم شوند یکی آنکه عقل
بسیط نباشد و دوم آنکه همگی خود را نداند و چون بعضی از وی دانا

و بعضی

و بعضی نادانا و اگر خود را بدان میداند که همگی او عقل است
بسیط پس خود معقول تر بود که عقل معقول را تواند دانست
پس لازم بود که عقل عاقل بود و معقول هم پس او معقول و عاقل
یک چیز بود و ازین لازم شود که عقل باشد آن چیزهای محسوس که میداند بود
و سخن را در سوال اول مطلق راند بدان که گفت انفعال
بر دو نوع بود چنانکه گفتیم چند بار یکی تباه کننده و دیگری تمام
اما انفعال تباه کننده چون انفعال غوره که انگور گردد که غوره
بودن را تباه کند و اما انفعال تمام کننده چون انفعال هوا
بقبول روشنی از خورشید که ذات صفوة هوا تباه نگردد بلکه تمام
شود همچنین عقل از چیزهای معقول منفعل گردد و بدان تمام شود
و از آن گفتیم که تمام شود که آنچه بقوت داننده آن بود بفعل
داننده شود که تا بدانست بقوت داننده بود و چون بدانست
بفعل داننده شد و این فصل آنگه افتد که عقل درین بود اما چون
با خود جدا از تن بفعل باشد و در دانستن چیزها حاجتمند
حس نباشد و مسئله دوم را مطلق کرد بدانکه گفت عقل ذات
خود را داند بدانکه معقول است و این از آنست که چون خود را

دانست هم او بود عالم عاقل و هم او معقول از انکه خود را
دانست و دانستن خود را نیز دانست و چون گوییم که عقل
چیزها داند آن چیز بود که بدانست لازم شود ما را که چون
عقل محسوسات را بداند مانند محسوسات بود از انکه چیزهای
محسوس عاقل و معقول محض نیند که عقل ایشانرا عقلی کند و بمیانجی
حس معقولشان کند پس از ینجهت مانند عقل نباشند اما چیزهای عقلی
محض که ماده میان عقل و آن چیزها فرق نیست از ان چون
بداند آنرا مانند آن بود و باز گردیم و گوییم که چون چیزهای مادی را
بداند مانند معقول بود و چون چیزهای مادی را داند و مانند آن نبود
پس عاقل است عقل و معقول هم بنوعی و نوع برین گونه که وصف
گفت و هر جنسی از اجناس چیزهای ماده و طبیعت و علت کننده
و هر یک از ینها یا بقوت بود یا بفعل و همچنین چیزها در نفس
بقوت در و باشند یا بفعل چون عقل که بسیار افتد که بقوت
بود در نفس و بسیار افتد که بفعل بود و چون عقل در نفس بفعل بود
علت بود عقل بفعل علتی تمام کننده مر عقلی بقوت را و همچنانکه
چیزها محسوس که در و جز بینایی افتد چون ظلمت آنرا پوشیده دارد

عقل م

محسوس

محسوس باشند بقوت و چون روشنی بر ان آید محسوس باشند
بفعل و محسوس بفعل گرای‌تر از محسوس بقوت بود همچنین عقل
بفعل عقل بقوت را عاقل بفعل کند و نیز عقل بقوت منفعل
بود و عقل بفعل فاعل و گفت عقل بفعل چون ما از تن جدا
باشیم همچنان عقل بفعل بود الا انکه عقل فعال بود که هرگز منفعل
نگردد چنانکه در تن منفعل شود پس چون صفت کرد گفت
گفتاری حزم که نفس نمیرد الا انکه گفت با وی هیچ قوت
نیست که نه تباه شود مگر قوت عقل جدا که او نمیرد و تباه
نشود پس گفت اگر عقل بفعل تمام است و کار بخود همی کند
پس چه بود که دانستها را باشد که فراموش کند و علتش
چنان ثابت نبود که زائل نگردد جواب گفت که عقل دانستن
چیزها از وهم فرا گیرد از انکه چیزها در وهم کند و عقل آن اثرها
را فرا گیرد و جدا کند و انچه درست بود لازم آن شود و انرا
که نادرست بود بگذارد پس چون وهم را آفتی رسد بعضی
از ان اثرها سترده شوند پس عقل آنرا فراموش کند و فراموشی
را سبب اینست چون عقل را با تن پیوند بود و چون از تن جدا

ازهم

شود هیچ فراموش نکند ازانکه در دانستن چیزها بوهم محتاج
نباشد و گفت معقولات جزو جزو نشوند و ازانست که عقل
آنرا انشناسد بشناختنی درست چون حدود یعنی چیزها جدا و صور
مادی و مقدار متصل که مقدار منفصل اگرچه جزو جزو توان کردن
چون پیوسته بود گویند که جزو ندارد و اوایل مقدار که قابل باز
شدن نباشد یعنی نقطه و پهنا که از تجزیت باز تواند شد اما آنچیز
که بحق بی جزو بود معقول بی ماده بود که آن قابل تجزیت نباشد
نه بقوت و نه بفعل و نه بوهم و وصف کرد که عقل چگونه بداند این
معقولات را که یاد کردیم و گفت که عقل نه بعض چیزهای معقول
را در زمانی شناسد و بعضی را در زمان دیگر بلکه همه را بتمام با هم شناسد
که عقل حد را بجمله در یک وقت بداند و همچنین خط را و عقل نقطه
را بدان داند که وصفش کند گوید آن چیزیست که جزو ندارد و خط
آنکه پهنا ندارد و سطح آنکه ستبری ندارد و همچنین نیستها را شناسد
و گوید سیاهی آنست که سپیدی نبود و فراغ آنست که درو جسم
نبود و عقل چنین چیزها را وصف برداشتن کند از محل ایشان
ازانکه جسمها در محل بود در ماده محمول باشند و اما آن چیزها که نه مادی و نه

در محل باشند صفتشان بوضع کند و بدانچه بر آن باشد و
خبر داد که عقل کی راست یابد و کی نه راست یابد گفت عقل
چون وصف چیزهای بسیط بخود قایم کند راست کند ازانکه
جز چیزها را عقل یا بداند یا نداند نتواند بود که از دو چیز یا بداند
و چیز یا نداند که یکچیز را دو لی نیفتد بدانستن و ندانستن
و چون عقل وصف چیزهای مرکب کند بعض اجسام را بسیار
افتد که نه راست بود ازانکه اجسام نه بذات و نه بحق معقول
باشند بلکه بعرض معقولند ازانکه عقل صور آنرا از محمول بر دو موضوع
رساند گویا برهنه و جدا اندازان محلها و در حس همچنین گفتیم که
هر حس محسوس خاص خود را راست یابد و در آنچه نه خاص وی را
بود بسیار بود که نه راست یابد همچنین عقل در شناخت معقول
بذات صادق بود و در معقول بعرض بسیار افتد که نه بر صواب باشد
و گفت میان عقل بفعل و معقول بفعل هیچ فرق نیست ازانکه
عاقل بفعل معقول بفعل نیز هست و معقول بفعل عاقل بفعل نیز باشد
و چون بپرداخت از صفت قوتهای فکری آغاز صفت شوق
کرد که شوق هم قوتیست از قوتهای نفس گویا و گفت شوق از

عی

جنس حس بود یا از جنس فکر اما آنچه از جنس حس بود بر آن گونه است
که صفت کنیم ترا که چون حس محسوس را بشناسد بدان که محسوس
وی مشتاق گردد و چون گوییم شوق حسی آن خواهیم که از
جنس حس است که چون حس لمس گرم معتدل را یافت
آمدنش آن خوش آمد را نام شوق نهاده شد برای آنکه حس لمس
بدان مشتاق بود و از آن لذات یابد و اما آن شوق
که از چیز فکر بود نخست از قبل وهم بود چون چیز در وهم تنها
بود آن صورت را وهمی گویند و چون فکر در آن کار کند و بدان
نگرد که آن چیز متوهم حق است و آن چیز متوهم باطل است و
این عمل را باید کرد و آن عمل را نباید کرد آنگه این شوق را
فکری گویند و اما مثلی زد این را و گفت دیدبان چون
آتش را برافروزد بر دیدگاه آتش افروختن او نشان
آمدن دشمن بود چون یکی آن آتش را ببیند بنگرد و بیندیشد
تا سلاح باید پوشید و از شهر بیرون باید شدن و باز داشتن
دشمن را از شهر یا از شهر بیرون نباید شد اگر آن بود که از
شهر بیرون باید شد چنین بایست را شوق فکری خوانند

پس

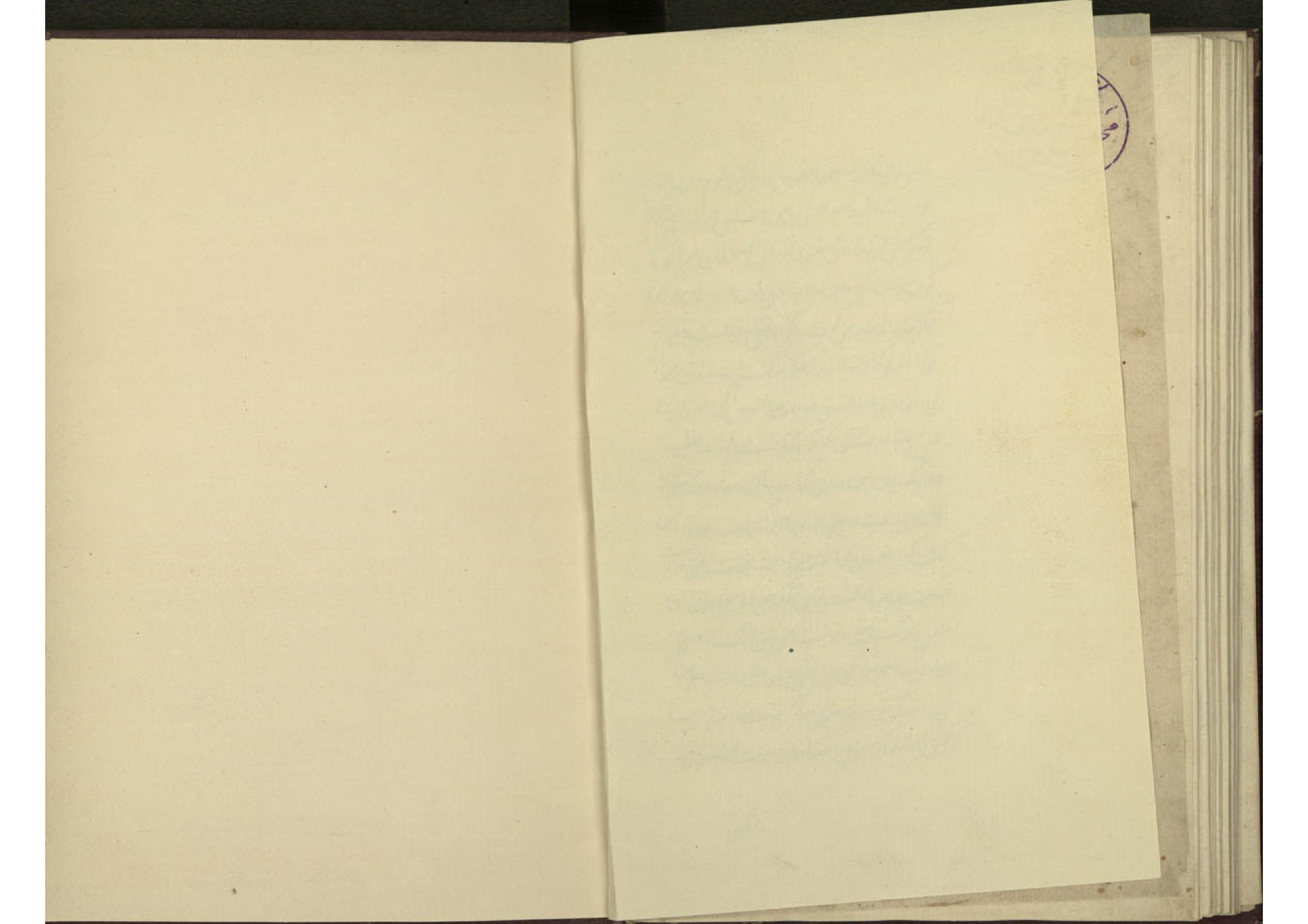


پس پیدا شد که شوق دو نوع است یکی حسی و دیگری فکری اما
شوق بهایم حسی بود و اما شوق خردمندان باندیشه باشد
پس چون برداخت از تلخیص شوق باز گشت بحس های دیگر و در
تلخیص آن بیفزود و گفت چگونه حس های تمیز میان چیزها
محسوس مختلف بیک وقت کند یا بوقتهای بسیار جواب
گفت تمیز میان محسوسات مختلف بیک وقت و دلیل بر این
از حواس آنکه حس بصر تمیز میان سیاهی و سپیدی و دیگر رنگها
بیک وقت کند و همچنین حس چشیدن تمیز کند میان
تلخ و شیرین و دیگر طعمها بیک وقت و دیگر حواس تمیز کنند
میان چیزهای مختلف بیک وقت و شناختن که این چیز سرد است
و آن چیز گرم است خاصه چون در دو چیز مختلف باشند الا آنکه چون
محسوسات را در چیزهای پراگنده یابد نه در یک زمان همه را
یابد و چون در یک جوهر باشند همه را در یک زمان بشناسد و چون
استقصا کرد در حس های باز گشت بتلخیص عقل و گفت
چگونه شناسد عقل صورت چیزها را با مادهای آن صور شناسد
یا چنان شناسد که صورت دور کند از مواد جواب گفت عقل صور



چیزها اعنی رنگها و طعمها و بویها را بکان و طعوم و بویها دور
کرده بشناسد و جدا از ماده پس یافتن چیزها را هم عقلی
بود که عقل بشناختن صور و آرایش و حالهای چیزها گونا
گون بیرون آرد شان از مایه و محل شان و از میان اعراض
برگزیند و از مواد پس گفت اگرچه عقل درست و جدا از
هر ماده باید که دانسته بود که چگونه گشت بسته ماده و چیزها را
همی داند و یقینی و دانستی جدا از هیولا پس آگهی داد از این
سخن و وعده داد در کتابی که آن کتاب را علم ما بعد الطبیعة
خوانند که بیان این در آن کتاب کرده است و روشن نموده
بحجتهای درست و بعضی از آن درین کتاب یاد کرده پس
گفت که در نفس گویا جمله چیزهاست بقوت یعنی دروست
صورت همه چیزها و حجت برین آنکه چیزها یا عقلی اند یا حسی
و نفس را قوتیست عقلی و قوتیست حسی بی هیچ شک در وی هم صور
عقلی باشند و هم صور حسی پس هم چیزهای عقلی را داند و هم چیزهای
حسی را الا آنکه آن صور در نفس تا بآنگه بقوت باشند و با
کر بفعل باشند که پیش از شناختن بقوت باشند و بعد از

شناختن




خطی